

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

~~807~~ 56073
Gla

CALL No. 294.09

D.G.A. 79





BRAHMA
ET
BOUDDHA

A LA MÊME LIBRAIRIE

- CHARLES AUTRAN, diplômé de l'École des Hautes-Études. — *Mithra, Zoroastre et la Préhistoire aryenne du Christianisme.*
- E.-H. BREWSTER. — *Gotama le Bouddha. Sa vie, d'après un choix des écritures paliées.*
- E. CAVAIGNAC, professeur à l'Université de Strasbourg. — *Chronologie de l'Histoire mondiale.*
- C. CLEMEN, professeur d'histoire des religions comparées à l'Université de Bonn. — *Les Religions du monde. Leur nature, leur histoire.*
- WILL DURANT. — *Vies et doctrines des grands philosophes.* Platon, Aristote, François Bacon, Spinoza, Voltaire, Emmanuel Kant, Schopenhauer, Herbert Spencer, Frédéric Nietzsche.
- MOHAMMED ESSAD BEY. — *Mahomet, 571-632.* Préface de M. E.-F. GAUTIER, professeur honoraire de l'Université d'Alger.
- C. FORMICHI, de l'Académie royale d'Italie, professeur de langue et de littérature sanscrites à l'Université de Rome. — *La Pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha.*
- DR HERBERT H. GOWEN, professeur de langues et de littérature orientales à l'Université de Washington. — *Histoire de l'Asie.*
- ERNEST MACKAY, directeur des fouilles de Mohenjo-daro. — *La Civilisation de l'Indus.* Fouilles de Mohenjo-daro et d'Harappa.
- GÉNÉRAL GEORGE MAC MUNN. — *Mœurs et coutumes des basses classes de l'Inde.*
- THÉODORE ROBINSON, professeur à l'Université de Cardiff. — *Introduction à l'histoire des religions.*
- W.-E. SOOTHILL, professeur de chinois à l'Université d'Oxford, membre de la Royal Asiatic Society, président de l'Université de la province du Chen-Si. — *Les trois Religions de la Chine.* Confucianisme, Bouddhisme, Taoïsme.
- RÉVÉREND PÈRE VATH, de la Société de Jésus, ancien missionnaire aux Indes. — *Histoire de l'Inde et de sa culture.*
- RICHARD WILHELM, professeur à l'Université de Francfort, directeur du China-Institut. — *Histoire de la Civilisation chinoise.*
- E.-V. ZENKER. — *Histoire de la philosophie chinoise.*
- TH. ZIEGLINSKI, professeur à l'Université de Varsovie. — *Histoire de la Civilisation antique.*
-

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

H. VON GLASENAPP

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE KOENIGSBERG

BRAHMA ET BOUDDHA

Les Religions de l'Inde dans leur évolution historique.

PRÉFACE DE PAUL PELLIOU

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

6073

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR ORESTE TOUTZEVITCH

294.09

Gla



PAYOT, PARIS

108, Boulevard S^t Germain

1937

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

PRONONCIATION DES MOTS HINDOUS

Les voyelles *á, í, ú* ainsi que *e, o, ai, au* sont toujours longues. *u = ou* français ; *ai = ai* ; *au = aou*. Les consonnes sont prononcées : *c = ch* anglais (candra prononcez *tchandra*) ; *j = dj* (jaina prononcez *djaina*) ; *sh = ch* français (Shiva prononcez *Chiva*) ; *s* est toujours bien sifflante comme *ss*. L'*h* est aspirée et bien distincte dans les combinaisons hindoues *bh, ch, dh, gh, jh, kh, ph, th*.

L'accent tonique se place suivant le nombre des voyelles. Il est autant que possible éloigné de la fin. On le met sur la troisième syllabe à partir de la fin si l'avant-dernière syllabe est courte (*Váruna, Sarásvatī, Shánkara*) ; si par sa nature ou par sa position la pénultième est longue, par exemple à cause de la double consonne suivante, elle porte l'accent (*Mahāvīra, Govinda*).

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 6073.

Date. 15/5/57.

Call No. ~~294.09~~ 294.09/Gla.

PRÉFACE

Le public de langue française désireux de s'initier aux religions hindoues a eu la bonne fortune de posséder dès 1879 l'exposé magistral d'Auguste Barth, *Les religions de l'Inde*, réimprimé en 1914. Il est trop naturel toutefois qu'après l'effort d'un demi-siècle, les connaissances aient progressé et que les problèmes apparaissent sous des aspects nouveaux. La culture de Barth était celle d'un admirable philologue doublé d'ailleurs d'un mathématicien, et qui s'intéressait en outre aux traditions populaires ; mais, de son temps, l'action de l'Inde hors de l'Inde était presque ignorée ; la préhistoire de l'Inde n'existait pas encore ; enfin le vieux maître n'accordait pas grand crédit à l'anthropologie, et il se méfia toujours de la sociologie, au nom selon lui mal fabriqué, et dont les premiers essais lui avaient laissé l'impression d'un verbalisme assez creux.

Le moment était venu de publier en France une synthèse nouvelle, qui utilisât les travaux les plus récents et tint compte des résultats acquis en préhistoire ou dans l'histoire religieuse et sociale par les méthodes comparatives. Or cette synthèse existait en allemand.

Le Professeur H. von Glasenapp s'est livré à une longue enquête dont les étapes sont marquées par de nombreux articles, et surtout par trois ouvrages consacrés l'un à l'hindouisme (*Der Hinduismus*, 1922), un autre au jainisme (*Der Jainismus*, 1925), un troisième au bouddhisme (*Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, 1936). Il était ainsi mieux préparé que quiconque à écrire son *Brahma und Buddha*, paru en 1926 et revu en 1936, dont la librairie Payot a l'heureuse idée d'imprimer aujourd'hui la traduction.

L'auteur d'une préface court toujours le risque du peintre qui voulait, selon le dicton chinois, « ajouter des pattes à un serpent ».

Je n'éprouve pas le désir de reprendre ce que M. von Glasenapp a dit en fort bons termes, et que souvent je connais précisément par lui. Tout au plus serais-je tenté de mettre un peu plus d'accent sur l'incertitude de la tradition historique. Jainisme et Bouddhisme sont considérés comme des réactions de la classe des kshatriya contre l'hégémonie des brahmanes ; mais les vies des fondateurs de ces deux religions sont un peu trop parallèles, et il serait bien étrange que tous deux, comme tant de leurs prédécesseurs légendaires ou, plus tard, des principaux interprètes et propagateurs de leurs doctrines, fussent nés dans des palais. Hors de l'Inde, Mani sera de lignée arsacide. Et, dans le bouddhisme même, le premier traducteur connu du bouddhisme chinois sera, lui aussi, un prince arsacide ; le premier patriarche chinois, le peu historique Bodhidharma, est donné comme le fils d'un roi de l'Inde du Sud. Dans toutes ces doctrines de renoncement, il y a un peu trop de fils de rois.

C'est peut-être dans l'histoire de l'expansion hindoue hors de l'Inde qu'il reste le plus à faire. Il est trop naturel que le bouddhisme, religion universelle, ait essaimé dans toutes les directions. Mais qu'une doctrine de caste comme le brahmanisme, aujourd'hui si stricte que naguère encore le brahmane qui avait franchi les mers devait se soumettre à toute une série de rites purificateurs avant d'être admis à nouveau dans la communauté, que cette doctrine, dis-je, ait pu dans le passé se propager au dehors, avec des cadres supérieurs certainement hindous, et non seulement transmettre des termes hindous jusqu'à Madagascar, mais créer les civilisations hindouisées de l'Indochine et de l'Insulinde, c'est là un phénomène que nous constatons sans pouvoir encore l'expliquer. Sylvain Lévi était hanté par ce problème ; la mort l'a enlevé quand il préparait un livre sur « L'Inde et la mer » que lui seul pouvait écrire.

L'apostolat bouddhique, qui se comprend mieux, est aussi de plus grande conséquence, puisque le bouddhisme est ainsi devenu soit la religion unique, soit une des religions dominantes, dans la Haute Asie et dans tout l'Extrême-Orient ; en outre c'est hors de l'Inde que la grosse masse des écrits du bouddhisme non-pâli nous a été conservée, surtout dans des traductions chinoises et tibétaines. Mais là encore, l'avenir apportera bien des retouches

et des précisions. Malgré les inscriptions d'Açoka, je ne crois guère qu'il y ait eu une prédication bouddhique en Macédoine au III^e siècle avant Jésus-Christ (p. 169) ; par ailleurs, les textes chinois établissent que la pénétration hindoue au Cambodge date au moins du II^e siècle de notre ère (cf. p. 231). Mais c'est surtout au sujet de la propagation du bouddhisme en Asie Centrale et en Chine que je voudrais formuler une observation. M. von Glasenapp dit (p. 242) que « le bouddhisme est venu en Chine de l'Inde », et c'est vrai ; mais il faudrait ajouter qu'il n'y est pas venu directement. Le bouddhisme qui parvint d'abord en Chine avait passé par des intermédiaires iraniens, et tous les premiers traducteurs du bouddhisme chinois sont d'origine parthe, sogdienne, « yue-tche », c'est-à-dire sont des Iraniens ; le contact avec l'Inde propre ne s'établira que plus tard. Il va de soi que cette intervention de l'Iran a laissé des traces dans la doctrine et même dans le vocabulaire.

Mais je m'en voudrais de retenir plus longtemps, par des remarques sans grande portée, le lecteur qui a hâte de connaître le texte même de M. von Glasenapp ; il y trouvera une pensée ferme, des données exactes et ample matière à réflexion.

PAUL PELLIOU.

INTRODUCTION

Depuis l'antiquité, l'Inde a passé en Occident pour un pays de secrets et de miracles et pour la patrie de la mystique religieuse. Lorsque Alexandre le Grand en 326 av. J.-C. traversa l'Inde du Nord, à Taxila (Takshashila en Panjâb) il entendit parler de sages Hindous, qui menaient une vie ascétique dépourvue de besoins et jouissaient par leur savoir et leurs forces surnaturelles d'une haute autorité auprès du peuple. Afin d'être mieux renseigné à ce sujet, il y envoya un de ses officiers, Onesicritos, disciple du philosophe cynique Diogène, qui, aidé d'un interprète, s'entretint avec eux. Le souverain de Takshashila décida l'un de ces philosophes à abandonner sa vie monacale et à vivre auprès du roi de Macédoine. Cet homme, que les écrivains grecs appellent Kalanos, parce qu'il avait l'habitude de saluer ses compatriotes par le mot sanscrit « Kalyâna » (salut), était l'un des plus curieux personnages de la cour du conquérant. La splendeur princière, dans le rayonnement de laquelle il pouvait vivre, ne semble pas l'avoir éloigné de ses principes, puisqu'en Perse, tout à coup, il surprit Alexandre par sa décision de quitter la vie. Le roi, n'ayant pas réussi à le dissuader, fit dresser un bûcher. Kalanos, amené en grande pompe, paré de fleurs, y monta en présence de toute l'armée. Avant de s'y asseoir dans l'attitude d'un méditant, il distribua en cadeaux tout son bien, ainsi que les vases d'or et d'argent et les étoffes précieuses dont était couvert le bûcher. Le feu fut ensuite mis aux bois et, tandis que les trompettes sonnaient et que les éléphants poussaient leur barrissement de combat, le sage restait assis sans broncher, jusqu'à ce que les flammes se soient réunies au-dessus de lui en le réduisant en cendres. Et les guerriers habitués aux victoires s'étonnaient de la grandeur d'âme de ce fils de la terre indienne, qui repoussa tout le bonheur terrestre pour trouver la délivrance dans la mort.

Plus tard les écrivains grecs parlent aussi avec admiration de la foi ardente des Hindous. Megasthène, qui, en qualité d'ambassadeur de Séleucus Nicator, vers 300 av. J.-C. vivait à la cour du roi Candragupta à Pâtaliputra, raconte que les sages Hindous méditaient beaucoup sur la mort et la considéraient comme la naissance à une vie nouvelle et meilleure. Il relate les doctrines indiennes d'immortalité, très voisines de celle de Platon, leur croyance en Dionysos (Shiva) et en Hercule (Krishna) et leurs réflexions sur Dieu et le monde. L'intérêt pour les religions hindoues s'accrut à l'époque des empereurs romains, lorsque de nombreux cultes orientaux trouvèrent place sur le sol de l'Occident. Sous Auguste vint à Rome une ambassade indienne, à laquelle appartenait un ascète Zarmanochegas. Celui-ci suivit à Athènes l'exemple de Kalanos en se brûlant, provoquant ainsi une grande sensation. La réputation de l'Inde comme patrie des connaissances métaphysiques a tellement grandi que les philosophes grecs voyageaient dans le pays du Gange pour s'y instruire à la source. Ainsi Philostrate, dans sa biographie d'Apollonius de Tyane, écrite pour l'épouse de l'empereur Septime-Sévère (III^e s. après J.-C.), fait aller ce thaumaturge néo-pythagoricien, qui vivait au I^{er} s. de notre ère, aux Indes et s'y entretenir avec les sages. Les histoires merveilleuses les plus variées sont rapportées sur les saints hindous. On dit que non seulement ils possèdent le don de clairvoyance et la capacité de lire les pensées, mais qu'ils peuvent se soulever et planer à la hauteur de deux coudées au-dessus du sol. Lorsqu'on demanda aux sages ce qu'ils pensaient être eux-mêmes, ils répondirent : des dieux, parce que les dieux sont bons, — réponse dont se servit plus tard Apollonius dans sa défense devant l'empereur Domitien.

C'est d'Alexandrie, où se trouvait une colonie hindoue, que les idées indiennes semblent s'être propagées vers l'Occident au cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne. Dans les systèmes néo-platoniciens de Plotin et de Porphyre et dans l'enseignement des gnostiques, de Basilide particulièrement, nous rencontrons une série d'idées, dont on peut supposer qu'elles reflètent l'effet d'idées hindoues. Il est discutable si

elles ont également joué un rôle chez les premiers philosophes grecs, chez Pythagore surtout ; dans ce cas les Égyptiens et les Perses auraient transmis ces idées.

Après la chute de l'Empire Romain, la liaison entre l'Inde et l'Ouest se relâcha et la connaissance des pays orientaux décrut de plus en plus en Occident. En outre, le règne absolu du christianisme en Europe tarit entièrement l'intérêt pour les idées religieuses des peuples « païens », avec lesquels on rompit le contact. L'intérêt porté au moyen-âge à la vie religieuse indienne se borne presque exclusivement à l'histoire de conversions d'Hindous au christianisme, à la mission de l'apôtre saint Thomas chez le roi Gondophares et à la vie de saint Josaphat, fils d'un roi indien, qui fut poussé à renoncer au monde par des événements analogues à ceux de la biographie de Gautama Bouddha (le mot Josaphat est, en effet, une mutilation du titre « bodhisattva »), etc.

Après la découverte de la route maritime des Indes Orientales (1498), l'Occident s'intéressa de nouveau aux idées et aux mœurs des Hindous et une communication permanente s'établit entre l'Europe et le pays du Gange. Portugais, Hollandais et Français, voyageurs et missionnaires surtout, ont été les premiers à acquérir une certaine connaissance de la doctrine et des rites brahmaniques et à les exposer dans leurs écrits. Il va de soi que les informations sur les religions indiennes étaient d'abord très confuses. La source principale à laquelle on puisait au XVIII^e siècle, qui, grâce à l'intérêt de Voltaire pour ce sujet, fut très connue, était l'ouvrage « Ezour-Vedam ». Celui-ci, soi-disant un vieux commentaire des vedas, était en réalité un faux rédigé en sanscrit par les missionnaires pour servir dans leurs efforts de conversion des Hindous.

Le monde savant européen ne reçoit que depuis la fin du XVIII^e siècle les renseignements exacts sur la foi et le culte des Hindous, époque à laquelle, grâce aux recherches faites par Charles Wilkins, William Jones et Henry Thomas Colebrooke, on a commencé l'étude scientifique du sanscrit, ancienne langue littéraire indienne. En 1785 Wilkins publia la première traduction d'un texte sanscrit, la célèbre Bhagavadgîtâ, poème didactique philosophique qui aujourd'hui

encore est tenu en grande estime dans l'Inde. Jones traduisit le code de Manu (1796) ; Colebrooke, par ses fameuses dissertations recueillies et publiées pour la première fois en 1837, attira l'attention sur l'étude des systèmes philosophiques des Hindous. Le travail de ces trois hommes fit impression dans les milieux européens s'intéressant à la philosophie et ouvrit des horizons nouveaux aux recherches historico-religieuses. Mais l'apparition d'un autre ouvrage exerça une influence encore plus profonde sur la vie spirituelle de l'Europe : c'était la traduction des upanishads par le savant français Anquetil Duperron. Depuis sa jeunesse, Duperron était attiré vers l'Orient ; comme l'argent du voyage lui manquait, il s'engagea à 23 ans dans un régiment français partant pour les Indes. Il apprit le néo-persan très répandu à cette époque dans l'Inde du Grand Mogol, mais les hostilités survenues entre la France et l'Angleterre l'empêchèrent d'étudier le sanscrit. De retour à Paris en 1762 il se procura des textes orientaux et, pendant les terribles années de la révolution française, il fit dans des conditions très pénibles la traduction latine de « Oupnekhat », c'est-à-dire de la version persane des 50 upanishads que le prince mogol Dârâ Shekoh avait fait faire en 1656 par des savants hindous. L'ouvrage, paru à Strasbourg en 1801-1802, influença sensiblement la philosophie européenne : il tomba dans les mains d'Arthur Schopenhauer, qui fut tellement enthousiasmé que jusqu'à la fin de sa vie il le considéra comme son livre de chevet et qu'il le cite comme l'ouvrage auquel il doit le plus à côté des écrits de Platon et de Kant.

Schopenhauer est le premier grand philosophe européen moderne dont le système est fortement imprégné de l'esprit hindou. Lorsque pour les principaux penseurs d'Occident la civilisation gréco-chrétienne était encore censée être seule porteuse de toute vérité métaphysique, il fit connaître le premier la haute importance de la doctrine indienne d'affranchissement et attendit d'elle dans l'avenir un « changement radical de notre science et pensée ».

L'exploration scientifique de l'antiquité hindoue fut surtout due aux Anglais et aux Français ; aussi, plus tard, les savants de ces deux nations y conservèrent-ils la première place.

Ils furent suivis par les Italiens, les Belges, les Hollandais, les Danois, les Russes et les Américains. Mais dans aucun pays l'étude de l'Inde n'a rencontré autant d'intérêt qu'en Allemagne. Un coup d'œil sur tout ouvrage traitant de la civilisation ancienne du pays du Gange apprend clairement qu'au cours du dernier siècle les travaux allemands sur les Indes occupent la première place, aussi bien par le nombre des collaborateurs que par leur importance.

L'énumération de tous les chercheurs allemands ayant acquis des mérites immortels pour la connaissance de la langue et de la littérature hindoues nous mènerait trop loin ; il suffit de citer ici les noms de quelques-uns des plus importants : Friederich v. Schlegel écrivit en 1808 un livre plein d'esprit « sur la langue et la sagesse des Hindous » ; son frère Auguste, qui depuis 1818 enseignait à Bonn comme premier professeur allemand de sanscrit, se fit un nom par d'excellentes éditions de textes. Franz Bopp posa les bases de la linguistique comparée ; Wilhelm v. Humboldt traita de la Bhagavadgîtâ dans deux études célèbres qu'il lut à l'Académie de Berlin en 1825 et 1826. Friedrich Rückert a parfaitement traduit des poésies indiennes ; Christian Lassen dans sa magistrale *Histoire de l'antiquité hindoue* accumula tout le savoir que son temps possédait sur l'Inde. Max Müller, fils du poète des Chansons grecques, mort plus tard alors qu'il était professeur à Oxford, commença en 1849 la publication du Rigveda, le plus ancien livre sacré des Aryens. Otto Böhtlingk et Rudolf Roth composèrent le grand dictionnaire allemand du sanscrit, que l'Académie de Saint-Petersbourg publia dès 1852. Albrecht Weber avait une profonde connaissance de tous les domaines des anciens ouvrages hindous et écrivit la première histoire de la littérature indienne en allemand. Hermann Oldenberg se consacra aux recherches sur le védisme et le bouddhisme primitif, Paul Deussen à l'étude des systèmes philosophiques, tandis que Hermann Jacobi fit d'utiles recherches concernant l'histoire et la littérature des jainas.

Quoique ces recherches savantes se fissent dans un domaine n'intéressant pas le grand public, elles ne laissèrent pas que d'influencer la vie intellectuelle d'un grand nombre de gens

instruits. L'intérêt que l'on apporta aux choses indiennes subit de fortes fluctuations, mais il augmentait constamment. A l'époque du romantisme ce fut le nouveau, l'harmonieux, le contemplatif qui captiva les esprits ; à notre époque c'est l'exotique, le mystique et l'occulte qui attirent beaucoup de personnes vers la littérature indienne. En fin de compte, les traits essentiels de l'esprit hindou qui émerveillent l'Occident actuel sont les mêmes que ceux qui émerveillaient les anciens au temps d'Alexandre le Grand et d'Apollonius. Incontestablement, cet intérêt ne tient compte que d'une seule manifestation du génie indien ; bien que l'élément religieux et mystique joue un rôle essentiel dans l'histoire de l'Inde, il serait évidemment erroné de croire que les Hindous auraient concentré tous leurs intérêts sur la religion et eussent été incapables d'aucun autre effort. Les grands achèvements des Hindous dans le domaine des mathématiques, — le système décimal est une découverte indienne, — de la médecine, des sciences sociales et de la jurisprudence, démontrent la diversité de leur génie. En outre, il est bien prouvé que les Hindous entreprenaient leurs innombrables guerres et combats pour des causes non pas religieuses mais purement temporelles et politiques, et que les marchands indiens dans leurs affaires étaient guidés par des considérations d'ordre financier et nullement métaphysique. On est bien obligé de reconnaître que, par comparaison avec les autres peuples, l'élément religieux joue le premier rôle dans la vie spirituelle indienne. La preuve en est fournie non seulement par la littérature, qui dans sa partie de beaucoup la plus importante est purement religieuse ou traite des sujets très proches de ce domaine, mais encore par la conduite des Hindous dans les affaires politiques et sociales : dans quel pays européen y a-t-il au premier plan des efforts nationaux des chefs politiques d'un caractère religieux aussi prononcé que Tilak et Gandhi ?

Depuis la grande guerre l'intérêt pour l'Inde s'est accru en Occident plus que jamais. De plus en plus se répand l'opinion que l'Inde n'est pas un pays païen lointain, intéressant seulement pour le commerce et l'industrie, ne présentant d'intérêt au point de vue spirituel que pour un savant archéo-

logue, mais un pays qui au cours de son histoire millénaire contribua beaucoup à la civilisation du monde et qui sera aussi dans l'avenir appelé à jouer un rôle proportionnel à ses dimensions et son importance. Une compréhension de la civilisation de l'Inde est indispensable à tous ceux qui désirent connaître les grandes forces civilisatrices qui ont influencé les destinées du monde et les influenceront encore. Mais il est impossible de comprendre cette civilisation indienne sans connaître les religions hindoues. Puissent les pages suivantes contribuer à la vulgarisation de ces connaissances.



BRAHMA ET BOUDDHA

PREMIÈRE PARTIE

LES RELIGIONS PRÉHISTORIQUES

I. LA RELIGION DES PRIMITIFS.

Toute civilisation supérieure, matérielle ou intellectuelle, se développa en partant de débuts bien simples. Ainsi les grandes religions de l'humanité sont nées de conceptions rudimentaires. Dans toutes les religions actuelles sont vivantes d'une façon plus ou moins distincte les traces des idées primitives ; dans le monde de l'imagination populaire, maintenant comme jadis, elles jouent un rôle de premier ordre.

Notre exposé sur les religions hindoues traitera principalement des doctrines et des rites des habitants du pays du Gange, ayant déjà atteint un degré supérieur de civilisation. Mais, comme dans le passé et le présent ils paraissent intimement liés aux idées d'autrefois, un court aperçu sur quelques points essentiels des croyances primitives sera ici à sa place. Un aperçu de ce genre est doublement avantageux : il nous montre la connexion qui existe entre les formes élevées et inférieures de religion et permet de tirer des conclusions sur la nature des idées religieuses qui précédèrent celles exposées dans les Saintes Écritures, et ensuite il nous permettra de nous occuper dans le cours de cet ouvrage des formes déjà évoluées de la foi et du rite, sans discuter chaque fois les manifestations de la pensée rudimentaire, qui restent toujours les mêmes dans leur nature et conservent souvent le même aspect (1)*.

La pensée primitive se sert — c'est une de ses caractéristiques — surtout de notions composites, de « complexes ». Elle assemble beaucoup de sujets et présente comme une unité précisément ce qui pour un esprit plus avisé paraît comme

(1)* Voir les notes à la fin du volume.

quelque chose de disparate et qui devrait être scindé en plusieurs éléments. Les cheveux et les ongles d'une personne, ses vêtements, les empreintes laissées par ses pieds, la nourriture qu'elle prend, l'ombre qu'elle projette, son reflet dans un miroir, même les figures représentant son image, tout est considéré comme identique avec elle. De même, les forces propres à cette personne, ou, au moins, qui devraient lui être propres, sont attribuées à ces objets. Cette croyance est d'une haute importance pratique, parce qu'elle constitue la base théorique (si l'on peut s'exprimer ainsi) d'une foule innombrable de procédés que nous qualifions de « magiques », puisque, selon les opinions de notre science analytique naturelle, ils ne trouvent pas de fondement dans la causalité des lois de la nature et sont désignés pour cette raison aujourd'hui comme des superstitions. Les usages religieux de ce genre sont extrêmement nombreux : on porte les dents et les griffes des fauves pour s'assimiler la force de ces bêtes ; les membres de la secte vallabhâcârya boivent l'eau où se baigna leur chef, supposant que par là ils participent à sa grâce divine ; les traces d'un Kabir ou d'un autre saint sont montrées et vénérées, parce qu'on admet que l'homme pieux qui est passé là a laissé l'empreinte non seulement de son corps mais aussi de son esprit. Le culte des reliques, qui dans l'Inde bouddhique est particulièrement développé, a la même origine.

Tandis que souvent la transmission de la force d'un individu à l'autre se produit, pour ainsi dire, toute seule sans autre formalité qu'un simple contact, il y a des cas où des rites doivent être accomplis pendant longtemps pour obtenir le résultat voulu. Citons une coutume remarquable du pays de Coorg, dans le sud-ouest de l'Inde. Si un chasseur réussit à abattre une panthère, on le marie solennellement avec le fauve mort, pour lui transmettre la force et le courage de la panthère. La fête du mariage s'accomplit généralement de la manière suivante : en dehors du village on érige un hangar, au milieu duquel se trouve un trône improvisé entouré de deux côtés de lampes prises dans le temple local. Lorsque tous les préparatifs sont terminés, la procession nuptiale

entre en cortège pompeux dans le hangar. Elle a à sa tête deux villageois en vêtements de gala. Ceux-ci portent la panthère morte grossièrement empaillée. Cette fiancée étrange est suivie de son futur, ensuite vient un garçon d'honneur avec un gigantesque parasol blanc et toute la noce, c'est-à-dire le village entier, hommes, femmes et enfants. Le chasseur prend place sur le trône, tandis que la « jeune mariée » est dressée debout à l'aide de bâtons, en dehors du local. Alors les villageois, déchaussés, l'un après l'autre s'approchent du trône, éparpillent le riz sur la tête du fiancé et lui versent du lait dans la gorge. Quand tous les participants à la fête ont accompli ce rite, le « futur » prend un couteau et coupe les cordes qui tenaient debout la panthère tuée. Après cela la cérémonie du mariage est terminée, mais les convives passent encore plusieurs heures réunis autour d'un festin, dont les frais sont couverts par la prime accordée par le gouvernement pour la destruction du fauve.

Une croyance, répandue à travers le monde entier, considère le nom comme un élément inhérent à la personne et lui impute une vertu magique extraordinaire. Celui qui connaît le nom d'un homme, d'un démon, d'une divinité, est considéré comme ayant entre ses mains un morceau de leur individualité. A l'aide de formules magiques, il peut agir sur eux à distance et obtenir les effets les plus variés. Cette croyance explique le soin que dans l'Inde et ailleurs hommes et femmes prennent de leurs noms, ainsi que leur extrême susceptibilité aux plaisanteries ayant leurs noms pour objet. Souvent même on ne se sert en public que d'un faux nom sans signification, tandis que le nom véritable (établi dans l'Inde actuelle le plus souvent d'après des données astrologiques) est dissimulé aux étrangers comme un secret.

Les noms des dieux et des démons, ou, à leur place, certaines formules sacrées (mantra), permettent à celui qui les connaît et les murmure rituellement d'appeler les intelligences célestes et de s'assurer leurs forces pour ses propres besoins.

De même que le nom, l'image d'un dieu ou d'une personne ~~est~~ soit une statue ou un dessin plus ou moins semblable;

soit un simple symbole — est considéré comme quelque chose de mystérieusement identique à l'original vivant. Dans l'univers entier se retrouve l'idée que par certaines manipulations magiques avec l'image d'un être on peut agir sur l'être lui-même, le rendre amoureux, le tuer ou obtenir de lui les faveurs convoitées. En fin de compte tout le culte des images remonte à ces conceptions, et les discussions abstraites des théologiens recherchant comment et jusqu'à quel point une idole est identique à son original transcendant, à quoi sert son adoration, — ne sont qu'un maquillage philosophique d'idées très anciennes et universellement répandues.

Cependant, le nombre des assimilations magiques est encore plus grand. On considère comme homogènes non seulement personnes et choses, dont le rapport, quoique toujours artificiel, est visible pour nous, mais une connexion magique est également admise là où il n'est pas facile de trouver un seul trait commun. Ainsi, on assimile les choses qui ont une ressemblance extérieure ou dont les noms se ressemblent, celles qui produisent des effets semblables, ou celles qui se correspondent pour une raison mythologique quelconque. Des assimilations semblables se rencontrent chez tous les peuples primitifs ; par exemple, chez les Indiens d'Amérique on met en parallèle les nuages avec les plumes ou le feu, le soleil avec les plumes rouge-bleuâtre de la queue d'arara ; dans l'Inde nous trouvons partout la même chose. Dans les écrits théologiques de l'époque des brâhmanas, la science des analogies est devenue un véritable système. Ces textes se complaisent à mettre ensemble précisément ce qu'il y a de plus différent, comme : « La vache est le souffle », ou : « Il y a trois espèces d'eau : la grenouille, l'algue avakâ et la tige de bambou » (2). Ceci était en grande partie la création de l'esprit rêveur des auteurs ecclésiastiques, auxquels il manquait à trouver des assimilations déconcertantes toujours nouvelles ; mais il y a là un fond essentiel de pensée primitive née du désir de devenir à l'aide d'identifications maître de choses autrement inaccessibles. Certains procédés appliqués à une personne ou à un objet doivent provoquer les mêmes effets sur une autre chose éloignée du pouvoir humain. Par exemple,

en construisant une maison, on enterre l'algue avakâ déjà mentionnée ; plus tard, en qualité de représentante de l'eau, elle doit protéger la maison contre l'incendie. Pendant certains sacrifices védiques on faisait passer à travers un tamis le suc de la plante sacrée soma afin de provoquer la pluie. La fertilité de la terre sera obtenue en faisant accomplir l'acte d'amour sur le terrain consacré, etc.

Comme nous l'avons vu, la pensée primitive vit entièrement dans un monde de magie. Partout elle voit surgir des charmes, partout elle cherche à faire agir les charmes propices ou à rendre inoffensifs les charmes indésirables. Dans ces conditions il est extrêmement important pour les hommes d'augmenter leurs capacités magiques par une conduite appropriée. Une foule de coutumes sert à cet effet. Dans les pays les plus divers on croit que le pouvoir magique est accru par des privations physiques, comme le jeûne, la veille pendant la nuit, la continence sexuelle, l'endurance volontaire de la douleur, les bains d'eau froide, le traitement par la sudation. Dans l'Inde, pays classique d'ascétisme, les pratiques de cette sorte se sont développées jusqu'à une véritable virtuosité. Déjà dans le Veda une vertu de premier ordre est attribuée à la mortification, tapas (mot à mot : échauffement), et les innombrables pénitents qui, pour acquérir des forces supra-normales, se font subir eux-mêmes le martyre le plus terrible, fournissent une preuve vivante de la survivance des anciens usages primitifs même dans une civilisation moderne. La puissance magique d'un individu peut être encore augmentée par d'autres moyens, notamment par l'emploi d'objets comme les amulettes, les talismans, etc., qui le protègent en cas de péril, ou sont les sources dans lesquelles il puise ses forces. Au même domaine appartiennent les innombrables onguents des sorcières, élixirs de longue vie, etc., qui jouent un rôle aussi grand dans l'Inde actuelle qu'autrefois chez les sorciers des tribus sauvages.

Si la pensée primitive, telle que nous venons de la signaler, est complètement orientée vers la magie, la question se pose d'elle-même, quelles sont les forces magiques détentrices d'une influence aussi étendue sur tous les événements. Pre-

mièrement, il y a des forces qu'on suppose attachées comme un fluide, — favorable ou maléfique, — aux objets visibles, aux choses matérielles, plantes, animaux ou hommes. Chez les divers peuples primitifs ce fluide est désigné par des noms différents ; en ethnologie on a adopté le mot mélanésien *mana*. Les objets et les personnes nantis, de « pouvoir » sont considérés comme quelque chose de spécial, élevé au-dessus du commun et des profanes. Une grande vertu leur est attribuée, mais on croit aussi qu'ils cachent des dangers inattendus pour les non-initiés. On appelle en polynésien « *tabu* » une chose pourvue de pouvoir magique. Selon A. Weber ce mot serait dérivé de « *tâbuva* », qui se rencontre dans l'Atharva-veda, V, 13, 10. Cette interprétation est, toutefois, très douteuse. L'idée que certaines personnes et objets sont porteurs de forces mystérieuses et pour cette raison ne doivent être ni touchés, ni utilisés, est encore aujourd'hui répandue dans l'Inde. Ensuite, et cette idée est d'une importance fondamentale pour toute l'évolution ultérieure vers les dogmes religieux plus complexes, il y a des forces placées dans des entités invisibles ou, généralement, personnifiées par ces dernières.

La manière par laquelle l'homme est arrivé à croire aux puissances suprêmes invisibles échappe à notre connaissance. Edward B. Tylor, dans son livre célèbre *Les civilisations primitives* (3), développa une théorie qui a trouvé beaucoup d'approbation. En partant de l'observation que le corps vivant et le corps mort présentent une certaine différence, que les êtres qu'on voit en rêve ou en vision restent invisibles en état de veille, l'homme primitif parvint à l'idée de l'existence de l'âme. Voilà comment Tylor définit la notion d'âme chez les races inférieures : « L'âme est une image d'homme, mince et incorporelle, une sorte de vapeur, membrane ou ombre par sa nature, elle est la cause de la vie et de la pensée de l'individu qu'elle habite. Elle possède indépendamment la conscience personnelle et la volonté de son propriétaire physique précédent ou présent ; elle peut abandonner le corps pour aller rapidement d'une place à l'autre ; en général elle est impalpable et invisible ; mais peut aussi manifester

une force physique et apparaître aux hommes en état de veille ou de sommeil comme une image trompeuse séparée du corps auquel elle est semblable ; enfin, elle peut pénétrer dans les autres corps d'hommes, d'animaux, même d'objets, les posséder et les influencer » (4). D'habitude le primitif admet une pluralité d'âmes ; par exemple, les Dakotas croient que l'homme a quatre âmes, dont une reste dans le cadavre, l'autre demeure dans le village, la troisième s'en va en l'air et la dernière dans le pays des esprits. On se représente ces âmes comme quelque chose de matériel ; toutefois elles sont d'une matière plus subtile que le corps grossier. L'idée que certaines âmes survivent au corps, que dans un au-delà elles mènent une vie analogue à la vie terrestre, fit se développer un vaste culte des morts et l'usage de faire accompagner le défunt par des ustensiles, victuailles, animaux, femmes, etc. ; d'autre part, l'opinion que l'âme du mort demeure attachée à sa dépouille, ou peut entrer dans le corps d'autrui, créa la croyance aux revenants et démons qui peuvent prendre possession des bêtes et des gens et les rendre malades. Par analogie avec les hommes on a aussi muni d'âmes les animaux, les plantes, même les pierres, les constellations, les phénomènes atmosphériques, etc., et on en arriva ainsi à concevoir des esprits et des dieux d'espèces très différentes. Le développement consécutif des idées religieuses spiritualisa la croyance en l'âme et aux dieux, jusqu'au moment de l'apparition des doctrines monothéistes, éthiquement plus profondes.

La théorie animiste de Tylor, qui prend la notion de l'âme pour l'origine de la croyance aux esprits et aux dieux, est très discutée à notre époque ; on fait remarquer avec raison que cette tentative de faire dériver de l'idée de l'âme toutes les formes de religion est trop simple pour expliquer tous les faits. Au lieu d'examiner les peuples sauvages sous leurs aspects particuliers, elle part de points de vue trop conformes à notre mentalité actuelle. Le prestige presque dogmatique de la théorie de Tylor a été ébranlé par le fait que chez certains peuples primitifs on trouve la croyance à une magie non-animiste. En outre, la théorie de Tylor ne peut pas résister devant notre conviction que l'évolution culturelle

de l'humanité ne doit pas être considérée en bloc, mais que des évolutions différentes entre elles ont abouti aux civilisations des peuples primitifs. Il est impossible pour le moment d'avancer une théorie sur l'origine de la croyance aux âmes et aux dieux, susceptible de remplacer celle de Tylor et expliquant les faits en partant d'un principe unique ; les différents essais qui ont été faits afin de trouver une telle théorie ne doivent pas nous occuper ici. Il suffit de faire ressortir quelques croyances essentielles des animistes indiens et de montrer comment elles se font encore sentir dans la religion supérieure des Hindous.

La foi en l'existence de l'âme est presque générale aux Indes. On croyait primitivement que l'âme était une sorte de matière subtile ; un écho de cette opinion reste encore à l'époque classique, où déjà depuis longtemps l'âme était conçue par la philosophie comme une chose immatérielle, purement spirituelle, quand nous voyons par exemple le dieu de la mort sous les traits d'un nain, qui retire l'âme comme un fil du corps du trépassé. L'usage de faire certains sacrifices aux mânes prouve que l'âme a besoin de nourriture autant que les hommes vivants. Cette coutume, conservée jusqu'à présent, s'explique par le fait que les aliments offerts fournissent la matière nutritive au corps subtil, dans lequel l'âme résidera jusqu'à une nouvelle réincarnation. L'idée primitive de l'existence de plusieurs âmes se retrouve chez les peuples sauvages hindous ; les Khonds croient, par exemple, qu'il y a quatre âmes : « La première est celle qui est susceptible de béatification et de renaissance chez Bura, la bonne divinité ; la deuxième est attachée à une famille khonde sur la terre et se réincarne avec chaque génération, de sorte qu'à la naissance d'un enfant le prêtre demande quel membre défunt de la tribu est revenu ; la troisième, abandonnant le corps pendant le sommeil, sort pour communiquer avec les esprits, et cette âme peut temporairement se transformer en un tigre ; la quatrième meurt lors de la décomposition du cadavre » (5). Les religions indiennes, qui possèdent des dogmes écrits, ne reconnaissent qu'une seule âme, mais nous rencontrons des vestiges évidents de la vieille conception de

la pluralité de l'âme dans la doctrine du prâna dans les upanishads, qui est, paraît-il, à l'origine de la théorie « anatta » du bouddhisme, qui arrive finalement à une négation absolue de l'âme. Dans le dogme des hindouistes et des jainas cette notion de pluralité s'est conservée dans ce sens qu'on admet la multiplicité des corps enveloppant l'âme. A cela se rattache la croyance qu'il est possible aux ascètes d'être vus en plusieurs endroits à la fois. La faculté de l'âme d'entrer dans des corps étrangers joue un très grand rôle dans les légendes hindoues ; elle s'effectue régulièrement dans la métempsychose. La croyance aux vetâlas et autres fantômes, qui peuvent prendre possession de l'homme et du bétail et doivent être expulsés par les exorcistes au moyen de conjurations et autres procédés magiques, est aussi largement répandue.

Pour les Hindous la nature tout entière est animée ; non seulement les animaux, mais aussi les plantes, même les éléments, les corps célestes et beaucoup d'autres choses sont censés être résidence d'une entité immatérielle ; tous sont considérés comme détenteurs de forces particulières méritant hommage. Il est impossible d'énumérer la quantité extraordinaire d'êtres considérés comme sacrés par les Hindous. Par conséquent nous devons nous borner ici à ne citer que les plus marquants, sans analyser les causes, — en majorité d'ailleurs indéfinissables, — au moyen desquelles ces choses ou ces entités sont devenues sujets de la pensée religieuse. En commençant par l'inorganique nous trouvons la terre-mère considérée comme une divinité, le vent, le feu et l'eau. Spécialement remarquable est l'adoration des fleuves comme Gangâ, Yamunâ et autres, ainsi que de certains rochers et montagnes. Les corps célestes, en premier lieu naturellement le soleil et la lune, sont des sièges d'intelligences supra-terrestres. D'innombrables plantes sont considérées comme sacrées, notamment différentes espèces du figuier, l'arbre bel et l'arbuste tulsi. On ne citera que le cheval, le singe et le serpent dans la longue rangée des animaux sacrés. Mais le plus sacré de tous les animaux est la vache. Chez tous les Hindous sa vénération est comme un article de foi. L'hindouiste si perspicace qu'est M. Gândhi le révéla dans une note de la façon

la plus claire. « L'essence particulière de l'hindouisme », dit-il, « consiste en la protection de la vache. Pour moi la protection de la vache est un des faits les plus surprenants dans l'évolution de l'humanité. Elle conduit l'homme au-delà des limites de son espèce. La vache symbolise pour moi tout un monde sous-humain. Par la vache l'homme est amené à reconnaître son unité et son égalité avec tout ce qui vit. La raison pour laquelle on choisit la vache pour l'honorer est tout à fait claire pour moi. Dans l'Inde la vache a toujours été la meilleure compagne de l'homme. Elle était le distributeur de toute la richesse. Non seulement elle donnait du lait, mais rendait aussi possible le labourage. La vache est une poésie de compassion. On lit la compassion dans ce tendre animal. Elle est la mère de millions d'Hindous. Protection de la vache signifie protection de toute créature muette de Dieu. Sans doute nos prophètes les plus anciens ont-ils vénéré la vache dans ce sens. L'appel des êtres inférieurs de notre univers est d'autant plus poignant qu'il est muet et sans paroles. Le don de l'hindouisme au monde est la protection de la vache. Et l'hindouisme durera aussi longtemps qu'il restera des Hindous qui protègent la vache (6). » Cette appréciation excessive de la vache n'apparaît pas pour un Européen sous un jour aussi idéal ; la coutume de considérer la bouse et l'urine de vache comme sacrées au point qu'on s'en serve pour se purifier, le choque. Il n'y a aucun doute que l'adoration de la vache remonte aux conceptions primitives, mais son origine se laisse difficilement tracer ; en tout cas, à l'époque védique ancienne elle ne semble pas encore exister.

Tandis que certaines plantes et animaux sont sacrés pour tous les Hindous, d'autres sont adorés seulement chez quelques tribus ou familles, parce qu'une liaison est supposée entre la plante ou l'animal et le clan en question. Cette forme du « totémisme » se manifeste distinctement par exemple chez les Camârs, dont les groupes isolés (got) tirent leurs noms du manguier, pipal, noix aquatique, chèvre, buffle, etc.

Que des hommes soient l'objet d'un culte réservé aux divinités ne saurait étonner : les princes et les prêtres, voire les chefs et les magiciens, inspirent bien la crainte religieuse

chez d'autres peuples. Quelques faits de la vie publique, comme par exemple le droit d'asile, y ont leur origine. L'idée que certaines personnes, héréditairement ou par une grâce spécialement accordée, sont nanties de pouvoirs particuliers et doivent être adorées pour cela, se rencontre encore maintenant chez quelques sectes hindouistes, même complètement modernes, comme le Dev Samâj. Le bouddhisme tibétain est la forme la plus connue à l'Occident de l'adoration de l'homme ; elle se retrouve dans de nombreuses civilisations primitives.

Dans l'Inde les femmes sont beaucoup moins estimées que les hommes. Néanmoins nous trouvons aussi des princesses et des saintes tenues en grand honneur. Un véritable culte de femmes a lieu dans les sectes shâkta ; chaque femme y est considérée comme shakti, comme une incarnation de la mère féconde de l'univers. Cette idée fit épargner les femmes par la secte des assassins thags, lorsqu'ils attaquaient et étranglaient les voyageurs, au moins aux temps reculés où ils observaient strictement les prescriptions de leur confrérie.

L'adoration des morts est plus importante et plus répandue que l'adoration des hommes vivants. On a déjà mentionné la coutume, répandue partout, d'offrir des sacrifices aux mânes. Héros et saints célèbres réunissent un nombre d'adorateurs qui dépasse les cadres de leur descendance. A leurs tombes se rendent souvent des milliers de pèlerins. Le nombre de personnes déifiées, qui reçoivent de cette manière des offrandes, est très grand ; le menu peuple, notamment, a une prédilection pour cette forme de culte. La façon par laquelle certains personnages acquièrent la réputation de sainteté est parfois très curieuse. Ainsi, les Camârs de l'Inde du Nord vénèrent un certain Nat Bâba, dont le tombeau se trouve à proximité d'un château-fort sur les bords de la rivière Ken. Durant sa vie cet homme était un acrobate. Un rājâ lui promit la moitié de son royaume s'il réussissait à passer par la corde tendue du château jusqu'à la colline située de l'autre côté de la rivière impétueuse. Au moment où l'acrobate avait déjà parcouru une partie du chemin et se trouvait au-dessus des rapides, la rânl, craignant que son époux ne perdît la moitié de ses états, envoya un Camâr pour couper la corde. Le sal-

timbanque tomba dans l'abîme ; pendant sa chute il maudit la reine et le pays. Les ruines du château témoignent que sa malédiction fut accomplie. On enterra les ossements de Nat sur le bord de la rivière ; aujourd'hui les gens y viennent en pèlerinage pour supplier l'esprit puissant de l'acrobate de les combler d'enfants et de richesses (7). Certains saints vénérés pendant leur vie, soit comme ascètes, soit comme princes, ont exercé sur leur patrie plus ou moins étendue une action plus bienfaisante que Nat Bâba, mais il faut attribuer très souvent au hasard le fait que ce soit précisément une telle personne qui soit élevée jusqu'à l'adoration. Il nous paraît bien étonnant que le peuple consacre indifféremment un culte à tous les saints, sans se soucier de la religion à laquelle ils appartenaient de leur vivant ; c'est pourquoi nous voyons qu'aujourd'hui les pîrs musulmans sont honorés par les hindouistes.

La peur des esprits des morts est générale dans l'Inde. Notamment, les esprits des femmes mortes en couches, les esprits des estropiés, des personnes mortes enfants, des brahmanes et des magiciens peuvent faire des incursions pleines de conséquences funestes dans les destinées des vivants, et doivent être apaisés ou, s'ils sont de bonne humeur, retenus par des offrandes. Les esprits provoquent de multiples maladies ; c'est pourquoi le traitement de tous les maux est confié aux exorcistes qui récitent des conjurations, enveloppent le corps du malade dans des draps consacrés, le secouent, et par d'autres méthodes vigoureuses obligent le « bhût » à abandonner le malade.

Les esprits des défunts mis à part, les maladies sont encore provoquées par de mauvais démons, notamment par certaines déesses malveillantes qu'on appelle par euphémisme « mères » ; ainsi, il y a les déesses de la peste, du choléra, de la fièvre, etc., dont on s'efforce de détourner la colère par des procédés appropriés.

Avec celles-là nous atteignons la classe suprême des êtres surhumains, des dieux. Quelle variété de formes !

D'un côté, les divinités inférieures, peu différentes par leur nature des spectres et des démons dont s'effraye l'homme pri-

mitif, de l'autre, les gracieux et sublimes maîtres du ciel, qui gouvernent la vie et la mort et les choses terrestres, qui sont placés dans le centre du grand cycle de légendes et vers lesquels le pieux lève son regard comme vers les gardiens éternels de l'équité et de l'ordre dans le monde. Il y a une quantité de grades intermédiaires entre les dieux de la foi populaire, dont les noms ne furent jamais inscrits dans aucun livre sacré, et les grands dieux des écritures saintes. Beaucoup d'entre eux appartiennent à la nature, dont ils représentent ou dirigent certains phénomènes. Le rapport supposé de la divinité avec sa substance naturelle varie suivant les différents degrés de civilisation. La pensée complexe du primitif les imagine liées intimement l'une à l'autre ; ainsi, Preuss au cours de son expédition nayarite constata que dans la tribu des Indiens américains Cora « chaque grain de maïs est encore et toujours le dieu du maïs, qui meurt à la fête des moissons grillé sur le feu » (8). De même le dieu védique du feu, Agni, est conçu comme quelque chose de personnel et qui néanmoins se consume dans chaque maison. Cependant, on considère comme unité, on personifie et on divinise non seulement les objets homogènes, mais on réunit encore une foule de choses apparentées ou semblables en créant les divinités du ciel, de la terre, etc. Les créations de la pensée, surgies à des époques différentes, se retrouvent plus tard l'une à côté de l'autre dans la tradition ; ainsi, nous avons à la fois un dieu du ciel, un dieu du soleil, une déesse de l'aurore, etc. ; petit à petit les attaches de certains dieux à leur base naturelle se relâchent et ils obtiennent par immixtion de propriétés éthiques une forme plus abstraite. D'autres dieux ont un caractère plus abstrait dès le début, comme ceux qui dirigent certaines activités ou président à des qualités définies et, enfin, comme les dieux qui doivent leur naissance à l'imagination. Bien que nous trouvions représentés tous ces genres chez les animistes indiens, le « monothéisme archaïque » tant discuté aurait été trouvé chez les primitifs hindous.

Le culte consacré aux entités supérieures a pour but soit de détourner l'influence néfaste qu'elles dégagent, soit d'exploiter leur puissance pour des fins terrestres (comme

l'acquisition de postérité, richesse, victoire sur les ennemis). A ce dessein servent les invocations, les conjurations, les prières, ainsi que les sacrifices. Ces derniers consistent surtout en offrandes de fruits, d'animaux, et même à l'occasion d'hommes. Le culte préservatif est souvent lié au culte d'expiation, puisqu'on désire non seulement détourner la colère des esprits ou des dieux, mais effacer aussi la souillure inhérente au pécheur. Le primitif, en se figurant l'âme comme quelque chose de matériel, voit dans le péché une substance subtile. Cette théorie constitue encore actuellement la base du dogme jaina. Cette souillure du péché est combattue par le même moyen que l'impureté physique : par le bain. Les ablutions rituelles sont le meilleur procédé pour redevenir pur. De nos jours persiste encore la croyance, qui domine tout l'hindouisme, en l'action sanctifiante du bain pris dans les lieux consacrés. Mais la substance du délit peut être aussi brûlée, en jetant, notamment, dans le feu du sacrifice les objets (coqueaux du bois, par exemple) qui la symbolisent. Plus tard l'idée ancienne fut spiritualisée en une image très courante, où le karma est anéanti par la flamme du savoir. La notion de la faute exigeant une expiation fut poussée très loin chez les primitifs ; à côté du crime contre les prescriptions morales ou religieuses (mensonge, péché sexuel, meurtre d'un homme ou d'un animal sacré), on trouve une quantité de délits contre certains usages sociaux. Le Veda connaît, par exemple, encore une cérémonie expiatoire qui doit être observée, lorsque le frère cadet se marie avant l'aîné.

D'innombrables rites accompagnent tous les événements importants de la vie humaine : conception, naissance, puberté, mariage, mort. La vie sexuelle surtout est subordonnée à des règles précises. Une grande importance est attribuée aux présages. Certains sont considérés comme néfastes ; leur influence maléfique doit être combattue par des procédés appropriés. En général l'art divinatoire joue un rôle de premier plan et les sorciers connaissent un grand nombre de méthodes pour prédire l'avenir.

L'art est né de la religion des primitifs : les mythes divins ont fourni un riche aliment à l'imagination des poètes. Le



a) Shiva dans une attitude de yoga (?), Mohenjo-Daro.



b) L'épiphanie d'un dieu dans un figuier, Mohenjo-Daro.

Les ustensiles du sacrifice védique.



drame, la musique, la danse sont nés des premiers rites religieux, peinture et plastique se développèrent parallèlement aux besoins de la magie et du culte.

Nous voyons donc que partout la religion organisée repose sur des conceptions primitives. Un exposé détaillé nous mènerait trop loin. Une courte esquisse suffira à nos fins. Il ne sera pas difficile pour un lecteur attentif de trouver d'autres analogies dans la littérature ethnologique.

II. LES RACES ET LES LANGUES.

Le continent indien est habité actuellement par les races les plus diverses. Si nous laissons de côté les populations iraniennes et mongoles des pays limitrophes et les immigrants de toute sorte qui, au cours des siècles, ont envahi l'Inde, nous trouvons que deux ou trois races ont depuis des millénaires occupé le territoire de la péninsule : les Mundâs, les Dravidiens et les Aryens. J'ai dit deux ou trois races, parce qu'on n'est pas bien d'accord sur les deux premières ; quelques érudits, notamment, comptent les peuples Mundâs parmi les Dravidiens, tandis que d'autres les considèrent comme appartenant à un groupe ethnique spécial. Selon les derniers, les tribus Mundâs, dont quelques restes vivent dans un état des plus sauvages en Bihâr, dans l'Orissa et dans les provinces centrales, doivent représenter la population indigène propre, qui possédait jadis la plus grande partie du pays avant d'en être chassée par les Dravidiens envahisseurs. Les langues des peuples Mundâs (on les désigne ainsi d'après la tribu Mundâ appartenant à ce groupe dans la contrée de Ranchi [Chota-Nagpur] ; d'autres les appellent Kolariens) s'attachent au rameau sud-asiatique, auquel appartiennent aussi les habitants des îles Andaman et Nicobar, la population ancienne de Malacca, de certaines îles océaniques, de Madagascar et d'autres. Cependant, comme la parenté linguistique avec un groupe humain quelconque n'implique

pas nécessairement une parenté ethnique — par exemple, les Bulgares parlent une langue slave tout en étant de famille touranienne — quelques savants ont émis l'opinion que les Mundâs sont au fond des Dravidiens, et tiennent pour plus vraisemblable « que la présence des langues kolariennes chez certaines tribus dravidiennes s'explique par le fait que jadis la population autochtone se mélangea avec un élément étranger, qui proviendrait de l'Indochine et de l'Australonésie » (9).

Des Dravidiens assez purs habitent actuellement tout le Sud de la péninsule ; plus de 60 millions d'hommes parlent leurs langues (parmi les 15 langues dravidiennes de l'Inde, les quatre les plus importantes aujourd'hui sont le kanarais, le tamil, le malayâlam et le telugu). Il est curieux que les Brahûis des montagnes de Baluchistân parlent également une langue dravidienne. L'existence de cet îlot dans la région est considérée par quelques-uns comme une preuve que les Dravidiens sont entrés dans l'Inde en venant du Nord. Plus tard, lorsque tout le Nord fut conquis par les peuples aryens qui y introduisirent leur langue, un idiome dravidien aurait survécu dans une contrée perdue. Cependant, d'autres veulent que les Brahûis appartiennent à la race iranienne et expliquent l'origine de leur langue par une influence venue de l'Inde. La position des Dravidiens parmi les races humaines est un problème très discuté. Les uns les considèrent comme une race à part et autochtone dans l'Inde ; d'autres, croyant qu'ils sont venus d'Australie dans la presqu'île du Gange, cherchent à démontrer le rapport entre les langues dravidiennes et australiennes ; récemment F.-O. Schrader essaya de prouver qu'il y a des rapports entre le dravidien et les langues ouraliennes et même que sa parenté est plus grande avec le finnoougrien qu'avec le samoyède. Si cela était le cas, il faudrait admettre que les Dravidiens sont arrivés dans l'Inde en venant du Nord-Ouest. Schrader remarque ensuite : « Cette route est indiquée aussi par le brahûi du Baluchistân, qu'il est difficile d'interpréter comme un avant-poste du Sud ; c'est plutôt un résidu resté en arrière. La contradiction de notre hypothèse avec l'histoire des races n'est qu'illusoire. Il va

de soi que la race des envahisseurs n'était pas nécessairement celle des Finnois, etc., ni celle des peuples dravidiens d'aujourd'hui. Il est beaucoup plus probable que la langue importée dans l'Inde fut empruntée par les conquérants eux-mêmes à un peuple de race étrangère avant leur arrivée aux Indes (comparez les Lapons, les Bulgares, etc.) ; d'autre part, il est possible que leur race ait disparu après leur arrivée dans l'Inde : le nombre des envahisseurs fut si petit par rapport à la masse des indigènes (extrêmement primitifs) que, malgré le triomphe général de leur langue civilisatrice, leur race fut absorbée entièrement par celle des subjugués (10). »

Pendant que nous tâtonnons encore dans les ténèbres à propos de l'origine des peuples Mundâ et des Dravidiens, nous savons en tout cas avec certitude que le troisième grand groupe de population indienne, les Aryens, appartient à la famille des langues indo-germaniques et qu'ils émigrèrent du Nord dans l'Inde longtemps avant le début de notre ère. Dans son discours du 2 février 1786 Sir William Jones (1746-1794) exposa l'idée que le grec et le latin, les langues romanes, celtiques et germaniques seraient apparentées au sanscrit et remonteraient à une source commune qui, peut-être, n'existe plus. Ces réflexions, qui d'ailleurs sous une forme moins précise avaient été faites avant Jones par l'Italien Sasseti (xvi^e s.), l'Allemand Benjamin Schultze (1725) et par le Français Père Cœurdoux (1767), ont montré dans la suite de nouvelles voies à la science et ont fait naître la linguistique indo-germanique ; Franz Bopp (1791-1861) doit être considéré comme le vrai fondateur de cette étude.

Maintenant on admet que des milliers d'années avant le début de notre ère, il y eut une tribu primitive de laquelle, plus tard, sont issus un grand nombre de peuples asiatiques et européens. Ce peuple est appelé « indo-germanique » parce que ses descendants les plus orientaux sont les Hindous, les plus occidentaux les Germains. La dérivation des langues germaniques actuelles d'une langue de base découverte par la voie de l'étude linguistique comparée est prouvée par l'assonance, autrement inexplicable, d'innombrables mots, surtout dans les noms désignant la parenté : on compare le mot sanscrit

« pitar » avec le grec « patér », le latin « pater », le français « père », l'allemand « Vater », l'anglais « father » ; le « bhrâtar » hindou avec le « phrater » grec (membre d'une corporation), « frater » latin, « Bruder » allemand ; l'hindou « duhitar » avec le grec « thygater », l'allemand « Tochter », etc. En comparant une quantité de mots pris dans les langues les plus diverses, où, naturellement, la similitude ne saute pas toujours aux yeux aussi clairement que dans les exemples cités, en étudiant la structure et l'habitus de ces langues on a réussi à établir quels sont les peuples qui doivent être considérés comme indo-germaniques et quelles lois phonétiques ont régi la transformation de ces langues. La totalité de ces dernières se divise en deux groupes séparés par une particularité essentielle : dans les unes certains sons gutturaux, dits palatales, se sont changés en sons sifflants ; chez les autres les sons appelés « occlusifs » ont subsisté. Cela se voit clairement dans le mot employé dans quelques langues pour le nombre 100 : en vieil iranien il se prononce « satem », en sanscrit « shatam », en lithuanien « szimtas » ; par contre en grec on dit « (he) katôn », en latin « centum » (la prononciation ancienne est « kentum »), en celtique « két » (dérivé de « kent »), en gothique « hund » (dérivé de « kunt » par la modification du son). Au premier groupe, appelé tout court langues-satem, appartiennent les langues hindoues, iraniennes, slaves, baltiques, arménienne, albanaise ; au second, aux langues-kentum, le grec, l'italique, le germanique.

On a beaucoup discuté sur l'emplacement de la patrie originaire des Indo-Germains avant leur essaimage en cette multitude de peuples qui les représentent aujourd'hui. Il est évident que ce problème est difficile à résoudre, d'autant plus que, naturellement, la « paléontologie linguistique » n'est pas très riche en données applicables à tel ou tel pays susceptible d'être la patrie primitive. C'est pourquoi tous les efforts faits pour trouver la région qu'habitaient jadis les Indo-Germains par des noms de plantes et d'animaux choisis dans le vocabulaire de la langue primitive ont abouti à des résultats contradictoires. Les uns ont proposé l'Asie Centrale, les autres l'Europe ; actuellement de nombreux savants semblent

chercher le pays natal des Indo-Germains au Nord et Nord-Ouest de la mer Noire, mais il passe à peine une année sans que surgisse une nouvelle hypothèse qui plaide la cause de telle ou telle contrée, comme étant la patrie primordiale enfin retrouvée.

Parmi les peuples indo-germaniques, Hindous et Iraniens nous intéressent dans cette étude. Ces deux peuples formaient jadis une unité qui se détachait distinctement d'autres Indo-Germains. Leurs langues nous apportent dans ce sens des arguments phonétiques et grammaticaux ; l'Avesta et le Veda sont tellement proches l'un de l'autre qu'avec de petites modifications on pourrait entreprendre de transplanter un texte de l'Avesta en un texte védique. Les Indo-Iraniens se désignaient eux-mêmes par le nom « Arya », le mot qui plus tard dans leur langue signifie « fidèle » ou « noble » ; nous emploierons le terme « Aryens » comme désignation exclusive des Indo-Iraniens. L'habitude de nommer Aryens tous les membres de la famille linguistique indo-germanique n'est pas recommandable.

A une époque indéterminée, une partie des Aryens émigra du plateau iranien, à travers l'Afghanistan par les cols du Nord-Ouest, dans l'Inde et s'installa dans la région de l'Indus et des fleuves du Panjâb. De là, peu à peu, se répandant plus loin à l'Est et au Sud ils soumièrent la plus grande partie de l'Inde. Nous ne connaissons pas les causes qui décidèrent les Aryens à se séparer de leurs compatriotes iraniens. Nous ne sommes pas renseignés non plus sur les détails de l'invasion. Pour des raisons linguistiques et ethnographiques certains savants croient nécessaire d'admettre deux invasions différentes. Notamment, en raison de certaines caractéristiques, les langues indo-aryennes actuelles se divisent en deux groupes distinctement séparés : le groupe central (l'hindi occidental, ainsi que les rājasthānī, gujarātī, panjābī) et le groupe extérieur qui encercle les langues précédentes par les siennes (sindhī, kashmīrī, marāthī, bihārī, bengālī). Selon Sir George Grierson, la différence entre ces deux groupes linguistiques remonte à la plus haute antiquité et s'explique par le fait qu'après l'installation des premiers envahisseurs dans le

Panjâb un autre groupe d'immigrants aryens fit irruption dans l'Inde et s'établit dans d'autres régions. Mais des objections sérieuses s'élèvent contre cette théorie, puisque la différence actuelle entre ces langues fut beaucoup moins nette jadis et que des idiomes divers qui, d'après cette théorie, appartiendraient à des groupes opposés et devraient être bien distincts tendent à se confondre graduellement l'un dans l'autre.

Les Aryas immigrés dans l'Inde ne conservèrent pas la pureté de leur race. Au cours du temps ils se mêlèrent avec les Dravidiens. Tandis qu'il arrive encore de rencontrer au Panjâb et au Râjputânâ des hommes pouvant passer pour des représentants d'un type aryen à peu près pur, il s'est formé dans les Provinces Réunies, par exemple, et au Bihâr un type mixte aryo-dravidien, chez qui la proportion de sang aryen et de sang dravidien varie au plus haut degré.

Les peuples venus habiter l'Inde au cours de leur histoire, comme les Grecs, les Scythes, les Mongols, se sont également mêlés avec des Aryens et des Dravidiens. De cette manière la carte ethnographique de l'Inde devint incroyablement bigarrée. La complexité de la composition raciale des Hindous se manifesta dans tous les domaines de leur civilisation. Sans doute, elle est légèrement voilée par le fait que les Aryas, en qualité de classe dominatrice, ont imposé leur langue aux nombreux peuples non-aryens et, simultanément, transmis leurs écritures sacrées et leur tradition religieuse. Cependant, une comparaison des conceptions culturelles et religieuses des Hindous d'aujourd'hui avec celles des peuples indo-germaniques occidentaux montre nettement jusqu'à quel point étaient fortes les influences non-aryennes qui, au cours du temps, se sont fait sentir dans la vie spirituelle indienne.

III. CIVILISATION ET RELIGION DE L'INDE PRÉHISTORIQUE

1. LES DRAVIDIENS.

Nos connaissances de la civilisation des Dravidiens, qui habitaient la péninsule du Gange avant l'invasion des Aryas, sont extrêmement faibles. Comme aucun document concernant leur première histoire n'est parvenu jusqu'à nous, ils ont été considérés par de nombreux savants comme un peuple de sauvages, bas et inculte, ne pouvant pas opposer une résistance sérieuse aux envahisseurs aryens. Ils auraient été facilement subjugués par ces derniers et ne seraient parvenus que par leur intermédiaire plus tard à une civilisation supérieure. Peu nombreux furent ceux qui osèrent autrefois contredire cette conjecture. Mais le haut degré du développement des langues dravidiennes, la richesse en mots désignant des complexes prouvant un haut degré de culture, témoignent que les Dravidiens eurent bien leur propre civilisation. Dans le Rigveda on parle souvent des châteaux-forts des « Dasyus » ; les Dravidiens habitaient donc des villes déjà à l'arrivée des nomades aryens. Sur leurs concepts religieux on ne peut faire que des suppositions ; néanmoins, on peut admettre avec une certaine probabilité que les idées religieuses et cultuelles qui se retrouvent jusqu'à présent dans l'Inde, mais qui ne se rencontrent pas dans les écritures sacrées des Aryas ou, en tout cas, n'y occupent pas une position considérable, sont propres aux Dravidiens. Il faut y compter le culte du linga, qui, d'ailleurs, dans un passage védique paraît précisément être attribué aux Dasyus, ensuite l'adoration des dieux-serpents (quoique nous les trouvions aussi dans le Veda) et des personnages divins du panthéon hindouiste, qui depuis les épopées et les purânas apparaissent dans la mythologie hindoue, comme la Déesse-Mère Durgâ, Krishna à la peau basanée (« le Noir »). Quoiqu'on ne puisse plus distinguer

aujourd'hui dans quelle proportion ces divinités, mentionnées dans la littérature sanscrite, sont de provenance aryenne ou dravidiennne, on peut considérer comme certain que l'esprit autochtone joua un rôle de premier plan dans leur création et que certaines d'entre elles remontent aux prototypes adorés par les Dravidiens avant la venue des Aryas. Il est également probable que le culte « pûjâ », actuellement employé dans les temples, est d'origine dravidiennne, puisqu'il est inconnu au Veda. Nous ne savons rien des idées philosophiques des Dravidiens. Le fait que dans la suite les penseurs les plus éminents furent Dravidiens mène à croire que ce peuple eut des aptitudes philosophiques. Mais il ne faut pas non plus attribuer aux Dravidiens, comme l'ont fait quelques auteurs, certaines doctrines, telles que les doctrines de la métempsycose et du karma ; il est tout aussi vraisemblable que ces conceptions soient nées ultérieurement et aient été aussi étrangères aux anciens Dravidiens qu'aux premiers Aryas de l'antiquité.

2. LES FOUILLES DE MOHENJO-DARO ET DE HARAPPA.

Les vestiges d'une civilisation disparue furent découverts en 1924 en deux endroits de l'Inde du Nord par deux fonctionnaires du Service Archéologique. A Mohenjo-Daro, dans le district de Larkana dans la région du Sindh, Rakhal Das Banerji trouva sous des ruines de l'époque bouddhique des constructions datant d'une époque dont l'archéologie indienne ne savait rien jusqu'alors : un édifice massif, probablement un temple, avec des murailles épaisses de 7 à 8 pieds, un escalier et des douves, un autel en briques, plus loin des tombeaux maçonnés de briques, etc. De semblables découvertes furent faites par Daya Ram Sahni à Harappa, dans le district de Montgomery du Panjâb du Sud, à une distance de 400 lieues de Mohenjo-Daro. Aux deux endroits les recherches firent découvrir une foule d'antiquités ayant un même caractère, ce qui prouve qu'elles doivent appartenir à la même période. Ces trouvailles comprennent les ustensiles les plus différents : pots fabriqués à la main et au tour, bracelets en verre bleu, anneaux de pierre, en argile et en ivoire. Ces derniers

présentent un intérêt particulier par les légendes qu'ils portent. Celles-ci sont rédigées à l'aide d'une écriture encore non déchiffrée ; les sceaux portent également des images, en particulier celles de taureaux. Les trouvailles, décrites pour la première fois dans les *Illustrated London News* du 20 sept. 1924 par Sir John Marshall, directeur général du Service Archéologique, suscitèrent immédiatement l'attention des assyriologues. Déjà le 27 septembre le professeur A.-H. Sayce, dans une lettre au périodique cité, indiqua la grande ressemblance des sceaux trouvés dans l'Inde avec ceux qui avaient été trouvés auparavant à Suse, et en conclut que déjà au troisième millénaire av. J.-C. des relations devaient exister entre l'Inde Septentrionale et Suse. Le 4 octobre, dans un article du même périodique, C.-Y. Gadd et Sidney Smith, du British Museum, affirmèrent que les taureaux des sceaux hindous étaient identiques dans tous les détails avec les figures sumériennes du taureau de 3000 à 2800 av. J.-C. De même, l'écriture des sceaux indiens démontre une grande ressemblance avec celle de Sumer et on trouve par ailleurs une série d'autres similitudes entre les antiquités des deux pays, que le travail tenace des chercheurs infatigables arracha à la terre. Le rapport étroit entre les civilisations archaïques hindoue et babylonienne serait ainsi prouvé.

Mais comment faut-il imaginer ce rapport ? Trois possibilités semblent se présenter.

1. On peut admettre qu'une liaison existait entre les Aryens hindous et les habitants de la Mésopotamie. Un traité mésopotamien conclu, paraît-il, en 1400 av. J.-C., découvert à Boghazköi, en Asie Mineure, apporte un argument en faveur de cette thèse ; dans ce document, les divinités aryennes Mitra, Varuna et Nâsatyas (Ashvins) sont mentionnées parmi les dieux des Mitannis, habitants de la Mésopotamie du Nord.

Selon B.-G. Tilak, des noms babyloniens de serpents se rencontrent aussi dans l'Atharva-Veda. Mais tout cela ne serait pas en faveur de la thèse de l'origine aryenne des découvertes. Nous devrions plutôt croire d'après ce que nous savons des Aryens qu'à ce moment-là ils furent encore un peuple primi-

tif et peu cultivé, incapable de construire de semblables palais et temples.

2. Les trouvailles peuvent indiquer l'existence d'un ou de plusieurs États dans lesquels l'écriture sumérienne fut employée et qui s'étendaient du Pays des Deux Fleuves jusqu'à l'Inde du Nord. Ces États auraient surgi à l'époque pré-aryenne et auraient été anéantis plus tard par les Aryas envahisseurs.

3. Les trouvailles peuvent être d'origine dravidienne. Dans ce cas se confirmerait la théorie émise par H.-R. Hall, qui voit des Dravidiens dans le peuple de Sumer. Les Sumériens, créateurs de la civilisation babylonienne et inventeurs de l'écriture cunéiforme, n'étaient pas sémites, et leur position ethnographique est encore obscure. On a voulu mettre leur langue en rapport avec le ture et, en se basant sur des portraits conservés, rattacher les Sumériens à la race mongole (cela s'accordait avec l'idée de Schrader sur la provenance ouraliennne de la langue dravidienne). Il faudrait alors supposer que les ancêtres des Dravidiens actuels, dans leur migration de l'Ouest à l'Est, en partant de la Mésopotamie, sont allés à travers le Baluchistân dans l'Inde, dont ils habitent encore aujourd'hui l'extrême sud, chassés par les Sémites et les Aryens des vastes régions qu'ils possédaient autrefois. Selon encore une autre opinion il faudrait admettre qu'à une époque reculée les Dravidiens seraient venus de leur patrie hindoue en Mésopotamie et y auraient accompli leur travail civilisateur ; on cite à ce sujet une vieille légende d'après laquelle les Sumériens seraient venus de l'Est en Mésopotamie par mer.

Devant l'insuffisance des matériaux disponibles et publiés jusqu'à présent, on ne peut tirer aucune conclusion définitive. Tout est encore trop imprécis pour que l'on puisse avancer des hypothèses basées sur des faits solides. Résignons-nous à constater provisoirement que rien de positif ne peut être dit pour le moment sur le classement historique des découvertes de Mohenjo-Daro et de Harappa. Il faut accepter comme probable qu'il s'agit ici de vestiges d'une civilisation pré-aryenne, civilisation qui fut détruite par les Aryens, envahisseurs barbares, mais qui, — à l'instar de la civilisa-

tion antique détruite par les Germains au cours de la migration des peuples, — exerça plus tard une grande influence sur la culture hindoue.

3. LA CIVILISATION ET LA RELIGION DES INDO-GERMAINS.

On a essayé de rendre compte de l'état de civilisation et des conceptions religieuses du peuple indo-germanique à l'aide de la linguistique comparée. Cette science a prouvé que des mots se retrouvant dans toutes les langues indo-germaniques appartenaient déjà à la langue-mère et que les choses désignées par ces mots devaient être connues du peuple primitif lui-même. Par l'apposition de tous les mots de cette espèce on a cru obtenir un matériel suffisant pour dresser le tableau de l'ancienne civilisation indo-germanique. Il n'y a pas de doute que cette méthode, tout en étant couronnée de succès dans de nombreux cas, peut souvent conduire seulement à des résultats incomplets, puisque le fait que pour une chose définie il n'existe pas de mot commun à tous les Indo-Germains ne signifie pas encore que ceux-ci ne connaissaient pas cette chose-là (par exemple le lait). D'autre part, l'existence dans les langues indo-germaniques de mots apparentés ne prouve pas que les objets désignés par ces mots étaient déjà connus de la civilisation archaïque, parce qu'il est possible qu'un objet, emprunté plus tard chez un autre peuple, soit appelé par le même mot étranger chez tous les peuples indo-germans (par exemple, café). Donc, malheureusement, le rétablissement de la civilisation primitive par la linguistique comparée rencontre de grandes difficultés et doit rester hypothétique et plein de lacunes. On peut aboutir à des conclusions plus précises à l'aide de l'archéologie préhistorique. Cependant, les résultats que l'on peut obtenir au moyen de cette science sont eux aussi limités, parce que les découvertes archéologiques sont rares et n'atteignent pas souvent des temps aussi anciens et, par conséquent, laissent de nombreuses questions sans réponse. On obtient à l'aide de ces découvertes des renseignements seulement sur une partie de la civilisation matérielle et peu sur des complexes

intellectuels comme la législation, les idées religieuses, etc. Ainsi, toutes les tentatives faites pour dresser le tableau de la civilisation du peuple primitif indo-germain n'ont eu que des résultats imparfaits. Essayons de réunir brièvement tous les résultats obtenus par les recherches faites jusqu'à présent.

Les anciens Indo-Germains étaient des éleveurs de bétail ; ils élevaient des bœufs, des moutons, des chèvres, des porcs, des chevaux et des chiens. Le labourage n'était pas inconnu, mais avait, paraît-il, une importance plus faible. La chasse et le bétail fournissaient la nourriture nécessaire. Les Indo-Germains habitaient des cases réunies en villages. Ils s'assuraient contre les attaques extérieures en construisant des places-fortes. La famille était purement agnatique ; l'achat et le rapt étaient les formes usuelles du mariage. Pour juger le niveau général de la civilisation il est important de constater que les métaux étaient déjà connus, quoique la fabrication des armes et des outils nous semble avoir été encore ignorée à cette époque.

On a beaucoup écrit sur la religion du peuple indo-germanique, mais c'est surtout la fantaisie qui a guidé les plumes. La croyance et le rituel des Indo-Germains diffèrent peu de ceux d'autres peuples primitifs ; on ne citera que quelques points pouvant être considérés comme caractéristiques, comme le culte du feu qu'on peut voir chez différents Indo-Germains et le fait que temples et idoles ne semblent pas avoir été utilisés chez eux. La plupart des noms de divinités (deva de la racine div, « briller ») que la science des linguistes a cru déterminer par comparaisons, sont incertains. Seul est incontestable le « Ciel-père » appelé en hindou Dyaus pitar, en grec Zeus pater, en latin Jupiter.

Nous avons un peu plus de précision sur la religion des Aryas, c'est-à-dire des ancêtres des Iraniens et des Hindous. Un certain nombre de dieux sont communs à ces deux peuples anciens, comme Mitra, le dieu du traité (Mithra en persan) ; Varuna, le gardien du serment, duquel est dérivé le dieu iranien suprême Ahura Mazda, le Très Sage Seigneur ; l'Indra hindou, le Tueur de Dragon (Vritraghna), se trouve encore dans l'Avesta comme Verethraghna ; Yama, le fils de Vivas-

vant, le premier homme et le dieu de la mort de la mythologie hindoue, se retrouve dans l'épopée iranienne sous le nom de Yima, fils de Vivahvant, le Maître de l'Age d'Or. La vérité, le droit, l'ordre divin du monde, le rita védique, s'appelle dans l'Avesta « asha » (selon l'interprétation d'Andreas et de Wackernagel, « urto »). D'autres analogies prouvent que non seulement certains dieux étaient communs au Veda et à l'Avesta et doivent, pour cette raison, être attribués à l'époque indo-iranienne archaïque, mais que dans le culte se trouvent aussi des ressemblances très nettes. Dans le Veda, comme dans l'Avesta, la boisson enivrante, extraite de la sève d'une plante, que les Hindous appellent « soma », les Iraniens « haoma », est considérée comme l'offrande principale. Au cours du sacrifice on consacrait des matelas fabriqués de plantes (« barhis », « baresman »), sur lesquels la divinité devait descendre. Le prêtre qui invoquait les dieux s'appelle dans le Veda hotar, dans l'Avesta zaotar, et les prières et les formules liturgiques qu'il récitait montrent une grande similitude quant à la forme et au contenu du sentiment.

Ces comparaisons permettent de savoir à peu près en quoi consistait la religion des anciens Aryens avant la séparation de leurs deux groupes de peuples. Mais, comme nous ne possédons aucun document de cette époque, la religion indo-iranienne, ainsi que la religion indo-germanique ou celle des Dravidiens, ne peuvent être reconstituée que par des déductions et pour cette raison les résultats des recherches restent maigres et problématiques. Nous évoluons sur un terrain plus solide à partir de la période qui nous a fait parvenir des renseignements certains, c'est-à-dire depuis l'invasion des Aryens dans la région de l'Indus et dans le Panjâb. Ce n'est que par cet événement que commence l'histoire religieuse proprement dite des Hindous et que nous sortons du domaine de la supposition et de l'hypothèse pour arriver sur le terrain sûr des faits.

DEUXIÈME PARTIE

LA RELIGION DU VEDA

AVANT-PROPOS

Nos connaissances de la croyance et du rituel des anciens Hindous aryens sont basées sur leurs écritures sacrées. Ces ouvrages furent d'abord transmis oralement, ensuite ils ont été fixés par écrit. L'ensemble de ces écritures constitue le Veda. Le mot « Veda » signifie « savoir », le « Savoir sacré ». Le Veda est une littérature d'un volume énorme. Il embrasse une quantité d'ouvrages de différentes sortes, datant d'époques très éloignées les unes des autres. Rédigé en sanscrit, la noble langue antique, il contient des chants et des formules de sacrifice, des incantations magiques, des explications théologiques, des préceptes rituels et des spéculations théosophiques. Le Veda, tel que nous le possédons aujourd'hui, se divise en quatre *sanhitâs*, c'est-à-dire recueils. La première et, comme on peut l'ajouter tout de suite, de loin la plus importante et la plus ancienne *sanhitâ* est le *Rigveda*, recueil de 1.028 hymnes adressées à chacun des dieux. La deuxième *sanhitâ*, le *Sâma-veda*, transmet les textes des chants sacerdotaux. La troisième *sanhitâ*, le *Yajurveda*, contient des formules employées au sacrifice ; la quatrième *sanhitâ*, l'*Atharvaveda*, des chansons magiques diverses. Toutes ces œuvres étaient utilisées pour le service divin et représentent plus tard les manuels des quatre prêtres qui coopéraient à l'accomplissement d'un sacrifice : le *hotar* récitait les hymnes du *Rigveda* pour invoquer les dieux ; par les chants du *Sâma-veda* l'*udgâtar* accompagnait les préparatifs du sacrifice ; pendant l'accomplissement de ce dernier l'*adhvaryu* murmurait les formules du *Yajurveda* ; les chansons de l'*Atharvaveda* devaient être

employées par le Grand Prêtre si une faute avait été commise au cours du sacrifice, lui enlevant son efficacité.

Aux *sanhitās* se joignent les « *brāhmanas* », ouvrages volumineux qui décrivent, commentent et expliquent un à un tous les sacrifices. Aux *brāhmanas* sont joints des chapitres spéciaux, dits « *āranyakas* », les « livres de la forêt », puisqu'ils devaient être étudiés par les ermites des bois ; leur contenu est ritualiste et allégorique. Les « *upanishads* » sont mélangés ou attachés aux *āranyakas* ; ce sont les « enseignements » secrets qui exposent le sens philosophique du sacrifice.

L'ensemble des œuvres est considéré dans l'Inde comme « *shruti* », la révélation divine. Elles ne seraient pas composées par des hommes, mais on les supposerait d'une origine surnaturelle, « vues » en transe par des saints qui ont renoncé au monde, par les « *rishis* » qui dans une calme méditation furent gratifiés de connaissances divines.

Cependant, la liste des ouvrages faisant partie du Veda n'est pas encore épuisée par notre énumération. Les « *sūtras* », guides du culte public et privé, résument et complètent le contenu du Veda en le systématisant et l'expliquant pour des fins pratiques. Les « *vedāngas* », livres d'instruction, dits « membres du Veda », donnent un fond de connaissances théoriques des sciences indispensables à l'accomplissement des rites, comme la grammaire, la phonologie, l'astronomie, etc. Ces commentaires explicatifs sont moins estimés que le Veda proprement dit. On ne voit pas en eux une révélation, mais une tradition autorisée ; cependant, ils sont tenus en très haute considération.

Cet aperçu du Veda et des écrits qui en dépendent en montre l'étendue extraordinaire. Il est impossible qu'il ait paru d'un seul coup comme le croient les Hindous ; il est sans aucun doute le produit du travail de nombreuses générations, l'œuvre de nombreux siècles. Les tranches et les degrés d'évolution se distinguent en lui plus ou moins nettement. Néanmoins, on ne peut définir qu'approximativement l'époque de la première apparition de telle ou telle partie. Le Veda semble avoir été achevé en 500 av. J.-C., nous ne parlons que de sa partie essentielle, évidemment. Les parties isolées, telles que les

innombrables upanishads, furent composées plus tard ; nous possédons même une upanishad qui prétend faire partie de l'Atharvaveda, mais trahit nettement une influence islamique. Par contre, l'âge des plus vieux hymnes du Veda est très discuté. Il est certain que leur origine remonte plus loin que 1500 av. J.-C. ; ils sont certainement beaucoup plus anciens et datent peut-être du 3^e ou 4^e millénaire avant notre ère.

En soumettant la littérature védique à une analyse philologique approfondie, on peut en dégager un tableau d'ensemble approximatif des idées religieuses des Indo-Aryens. On voit l'évolution des notions agissant sur leur conscience religieuse, le changement du mode de la vie et des formes de la pensée, la complication de plus en plus grande des conceptions relativement simples concernant les forces surnaturelles et les sacrifices qu'on leur offrait. Sans doute, les écritures védiques ne peuvent pas nous donner de la croyance et de l'activité des anciens Aryas une image fidèle dans tous ses détails. Sa nature même en est la cause. La littérature védique est une littérature théologique. Elle est l'œuvre de prêtres, qui ont exprimé en elle leurs propres opinions et intérêts, et non pas la création du peuple entier, qui aurait pu dans les chansons et les adages fixer d'une façon naïve et fidèle ses sentiments et ses occupations. Ce que nous apprenons par le Veda sur la civilisation et la religion des Aryens ne concerne généralement que certaines classes d'élite ; nous n'apprenons qu'occasionnellement quelques bribes de ce que croyait la masse du peuple étrangère aux choses théologiques. Par conséquent l'image que nous pouvons nous faire de l'époque védique est incomplète et, partant, incertaine. Mais d'un autre point de vue aussi nos connaissances sur les débuts de l'histoire religieuse hindoue sont pleines de lacunes. Pour nous, hommes d'aujourd'hui, il est extrêmement difficile de comprendre les vieux textes de la même façon que leurs auteurs. Les commentateurs des ouvrages védiques, écrits plus tard par des savants hindous, peuvent nous aider jusqu'à une certaine limite. Mais cette aide même est problématique. En effet, qui nous garantit que le prêtre hindouiste ayant, des siècles plus tard,



L'adoration du linga.

a) Shiva



b) Krishna



interprété l'écriture sacrée a vraiment reproduit son sens ? qu'il ne lui prêta pas un sens étranger à celui de son origine ? Des études approfondies et constantes seules peuvent nous apporter ici, sinon la certitude complète, tout au moins une grande probabilité. Beaucoup a été accompli pour l'étude de l'Inde pendant les dernières décades, mais il reste encore davantage à faire. L'interprétation critique du Veda laisse encore irrésolus un grand nombre de problèmes et il faudra le travail de plusieurs générations de chercheurs pour que nous ayons une réponse à de nombreuses questions, réponse qui pourra prétendre à se baser sur des faits solides et non sur des hypothèses plus ou moins fantastiques.

Dans l'histoire de la civilisation et de la religion védiques on peut distinguer deux périodes principales : 1^o l'âge védique ancien proprement dit, pendant lequel les Aryens habitaient le Nord-Ouest, plus froid, de l'Inde, l'Afghanistan et le bassin de l'Indus. Le monument littéraire auquel nous devons nos connaissances à ce sujet est le Rigveda, surtout dans ses neuf livres les plus anciens. La deuxième grande période, représentée par les brâhmanas et les upanishads, embrasse le temps où les Aryens se sont déjà établis dans la vallée fertile du Gange. La rédaction de la partie essentielle du dernier livre du Rigveda, ainsi que la composition du Yajur-et de l'Atharvaveda, tombe au moment de la transition entre les deux époques. Cette division de la littérature en deux périodes est naturellement très grossière, puisque dans des ouvrages divers on trouve à côté des morceaux plus anciens des interpolations récentes. D'ailleurs, la division n'est pas nette, parce qu'il est impossible de délimiter distinctement les deux époques ; toutefois elle est recommandable en pratique, car elle facilitera notre étude.

I. LA RELIGION DE LA PREMIÈRE ÉPOQUE VÉDIQUE

1. L'ANCIENNE CIVILISATION VÉDIQUE.

Les Aryens, qui émigrèrent du plateau iranien et d'Afghanistan par les cols du Nord-Ouest dans la région de l'Indus et qui, après avoir refoulé les Dravidiens, s'y établirent, possédaient déjà une civilisation relativement élevée. Ils étaient surtout pasteurs : les bœufs et les chevaux, les moutons et les chèvres constituaient leurs biens les plus précieux. L'agriculture était moins importante que l'élevage. Les métiers les plus indispensables existaient : celui de charpentier, de potier, de tisserand, de charron ; le commerce même avait déjà une certaine importance.

Les hommes de l'âge védique habitaient des villages, mais ils possédaient aussi des places fortifiées, préparées pour la défense. Politiquement ils se divisaient en un grand nombre de tribus occupées par de fréquentes querelles intérieures et par des combats sanglants avec « la peau noire », c'est-à-dire avec les Dravidiens basanés. A la tête de chaque tribu était placé un chef. Il commandait les hommes à la guerre et présidait aux assemblées du conseil. A côté de lui se trouvait le prêtre de sa maison, le purohita, l'un des hommes les plus importants de l'État. La famille était basée sur la monogamie ; cependant, nous trouvons déjà la classe des courtisanes amplement développée.

La science, autant qu'on puisse parler d'elle, était entièrement liée aux idées et aux usages religieux et magiques. Les connaissances astronomiques devaient être considérables, puisque déjà aux temps les plus anciens les Aryens distinguaient l'étoile Polaire ; la médecine semble également avoir eu un développement non négligeable.

Parmi les arts on cultivait surtout la poésie. A la cour des chefs, les prêtres-bardes chantaient la gloire des dieux, afin

d'être récompensés par des princes généreux qui leur faisaient cadeau de bœufs et de chevaux. Les hymnes qu'ils ont composés et qui forment le Rigveda étaient transmis oralement à l'aide d'une mnémotechnie étonnante. La musique fut très aimée et on la pratiquait au moyen de luths, de flûtes et de cymbales. La danse, les courses de chars et le jeu des dés servaient de distractions.

Les Aryens védiques étaient une race active, joyeuse et belliqueuse. Ils auraient voulu vivre « cent automnes », comblés de fils et de petits-enfants. Leur pensée et leur conception de l'univers, — juste au contraire de celles de l'époque suivante, — portent un caractère positif entièrement penché vers ce monde. Il leur manque le trait de renoncement qui par la suite agit si puissamment dans la vie intellectuelle hindoue, mais il leur manque également le profond esprit philosophique et la morale élevée que nous rencontrons plus tard.

2. LE MONDE DES DIEUX.

Les Hindous védiques croyaient à un grand nombre de puissances supra-terrestres. Celles-ci diffèrent beaucoup entre elles selon leur nature. A côté de substances impersonnelles nanties de certaines forces, nous rencontrons des êtres élémentaires qui animent la forêt et les champs, des esprits errants et maléfiques et, ensuite, au-dessus d'eux, un panthéon de dieux supérieurs aux traits fortement anthropomorphes. Parmi ces derniers nous trouvons des dieux représentant une force de la nature, d'autres qui ont acquis peu à peu une signification toujours plus accusée ; ensuite viennent les dieux éthiques et, finalement, les dieux spéculatifs. La diversité extraordinaire du monde divin védique s'explique par le fait qu'à la formation de telles ou telles figures précédèrent des millénaires d'évolution, qui, en partie, n'ont laissé aucune trace dans la tradition parvenue jusqu'à nous ; en outre, les exigences religieuses variaient selon les différentes classes du peuple et ont changé au cours du temps. Comme nous sommes obligés de puiser nos connaissances sur les dieux védiques

surtout dans les ouvrages écrits par des prêtres, nous ne pouvons généralement avoir une image nette que des entités adorées par les classes d'élite, les princes et le clergé principalement. Pour ce qui est des croyances populaires proprement dites, nous ne sommes renseignés que par des passages occasionnels des écritures sacrées. Toutefois, la lacune que, par conséquent, présente notre science, n'est pas si grave qu'on pourrait le croire, puisque les religions primitives de la plupart des peuples se ressemblent et, autant que nous ayons pu déduire d'après les indications dont nous disposons, chez les anciens Aryens elles ne pouvaient pas différer beaucoup de celles des autres races. Nous ne parlerons donc pas des fleuves et des montagnes, des arbres et des bois et de leurs génies, des démons, des rakshasas et des yâudhanas, qui ensorcellent l'homme et le bétail, mais nous nous tournerons immédiatement vers les véritables êtres divins, formes créées par une religion moins primitive.

Les vrais dieux de la nature sont les divinités du ciel et de la terre. Le ciel Dyaus est souvent désigné comme père (pitar). Son nom est étymologiquement apparenté au Zeus pater des Hellènes, au Jupiter des Romains. Par son nom, il se trouve étroitement lié aux divinités d'autres peuples indo-germaniques et cela fait supposer qu'il est une des divinités primitives de ces derniers, que les Aryens védiques apportèrent avec eux dans l'Inde. Cependant, il faut constater que Dyaus ne joue aucun rôle important dans la mythologie hindoue ; sa personne ne possède aucun trait individuel prononcé et ne prend pas à l'instar de Zeus ou de Jupiter la place du roi des dieux gouvernant le monde. Intimement liée à Dyaus est Prithivi, la terre, appelée de préférence Prithivi mâtâr, la Terre-mère. Elle est souvent considérée comme l'épouse du Ciel et on exprime ainsi que le Ciel et la Terre sont les parents des dieux. A côté de cette conception qui fait naître l'univers de l'union du Ciel avec la Terre, — idée qu'on rencontre chez de nombreux peuples, — il en existe une autre, qui voit le ciel et la terre créés à leur tour par les dieux, de sorte que, comme dit Geldner, « les dieux et

le monde sont imaginés dans une interrelation indissoluble de cause et d'effet, comme la semence et l'épi ».

Le Soleil (Sûrya) et la Lune (Candra) furent, naturellement, adorés eux aussi. Un cantique dit : « L'un derrière l'autre, ils cheminent tous les deux mus par une force magique. Ils marchent autour du sacrifice comme des enfants qui jouent. L'un contemple toutes les créatures, l'autre, qui règle les saisons, renaît toujours » (11). Dans les strophes dédiées à Sûrya se manifeste de temps en temps l'élément éthique, comme dans le cas où l'adorateur le prie : « O Sûrya aux cheveux d'or, au signal duquel toutes les créatures se lèvent le matin et se couchent la nuit, pour notre conduite sans péché fais que chaque jour que ta course fera naître soit meilleur que le précédent » (12). Malgré de semblables expressions employées à l'adresse de Sûrya, ni lui, ni Candramas n'ont acquis une note individuelle déterminée. Contrairement aux autres divinités solaires et lunaires, dont on parlera plus loin, ils semblent n'avoir eu aucun rang élevé dans le panthéon védique.

Le vent et l'orage sont figurés dans cette mythologie par plusieurs dieux ; le vent apparaît sous deux formes, Vâyû et Vâta ; en plus de ces divinités particulières il est également représenté par une foule de dieux, par les Maruts, adolescents qui arrivent sur des chars apportant la pluie rafraîchissante. Le dieu de la pluie est Parjanya, qui, sous le fracas du tonnerre, répand le liquide précieux qui fait germer les plantes et les herbes. Ushas, la déesse de l'aurore, l'Eos des Grecs, est peut-être la plus belle création poétique des hymnes du Rigveda. Il dit qu'elle ressemble à une jolie fille qui se farde comme une danseuse et en dévoilant sa poitrine laisse admirer ses charmes.

Tandis que les divinités dont on a parlé jusqu'ici sont de véritables dieux naturels, car leur personnalité est complètement liée aux phénomènes qu'ils représentent, la séparation avec les éléments de la nature est bien nette chez d'autres et un approfondissement éthique considérable se produit. Cela se manifeste clairement chez Agni (comp. avec le latin « ignis »), le dieu du feu des sacrifices. Agni est décrit comme

le feu terrestre. On dit de lui : Agni est dans la terre, Agni brûle au ciel, Agni est dans l'homme (comme chaleur corporelle), Agni pétille sur le sol, il lèche les plantes qu'il recouvre (comme l'incendie de la forêt), les parents d'Agni sont les deux bois à frotter, le supérieur est son père, l'inférieur sa mère, etc. L'identification nette comme le feu de la nature résulte de la question s'il existe un seul Agni ou plusieurs, à laquelle on répond que les feux allumés en plusieurs endroits ne sont que les émanations d'un seul. On parle souvent de naissances d'Agni dans le ciel, dans l'eau et sur la terre (par la main humaine). A différentes reprises on dit qu'Agni fut apporté du ciel par Matarishvan et utilisé par Vivasvant, le premier homme, pendant son premier sacrifice. Si dans cette partie Agni est encore plus ou moins un élément physique, il apparaît dans d'autres passages complètement personnifié comme l'ami des hommes, comme le maître sage, protecteur contre les esprits malins, le prêtre domestique des dieux. Il est l'image céleste de la prêtrise et, comme celle-ci, il sert d'intermédiaire entre les hommes et les dieux.

Bien plus grand, plus important et aussi plus populaire qu'Agni est Indra, le dieu de la guerre, le roi des dieux. Lorsqu'on raconte qu'il fend les montagnes avec son foudre, tue le dragon Vritra qui tient emprisonnée l'eau, et fait jaillir le liquide fécondant, on songe à un dieu de l'orage qui abat le démon des nuées et donne une voie libre à la pluie cachée dans les nuages. Au fait, plus tard, Indra est glorifié dans toute la littérature comme distributeur de la pluie et actuellement encore les Hindous le considèrent comme tel. Mais en même temps nous trouvons d'autres qualités, qui s'accordent mal avec cet aspect d'Indra et qui incitèrent Hillebrandt à l'expliquer plutôt comme un dieu du printemps qui triomphe du Géant des Glaces et rend la liberté aux fleuves (par la fonte des glaces). Il est toutefois impossible de définir avec plus de précision l'idée qui jadis donna naissance à Indra, car sa personne a été détachée de son fond naturel original et entourée d'une quantité d'autres conceptions. Dans le Veda Indra est le dieu de la force qui apparaît partout où se manifeste un pouvoir puissant. Les Aryens belliqueux

le célébraient comme un modèle d'héroïsme et l'invoquaient comme protecteur en cas de détresse et de danger. Les hommes acclament en lui le défenseur contre les ennemis, ils l'exaltent comme donateur généreux de vaches et de trésors. Le Veda rattache à lui un grand nombre de légendes. Indra est venu au monde d'une façon merveilleuse et des signes étranges et des miracles accompagnèrent sa naissance. Il accourt sur son char attelé de chevaux bais et accomplit les plus grands exploits héroïques, abat les monstres et les démons et détruit les châteaux des Dâsas ou Dâsyus, sous lesquels nous devons bien entendre les Dravidiens basanés. Des traits d'un humour gaillard ne manquent pas à ce rude dieu des batailles qui, dans la lutte contre leurs adversaires, menait les Aryens à la victoire. Il est grand mangeur — il dévore en une fois trois cents buffles — et encore plus grand buveur. Il aime la sève enivrante du soma ; encore enfant, il en goûta et vida une fois tout un étang plein de soma. Une chanson, où il est présenté fortement enivré, montre que les doses d'alcool pendant ces tours de force ne furent pas toujours supportées sans dommage même par lui.

Le soma, boisson qui inspire Indra pour ses exploits, est le suc d'une plante pressée et employée dans le culte. Il fut également divinisé. Une légende raconte comment il fut apporté du ciel par un aigle et on le met souvent en relation avec Agni. Que le soma fût lui-même personnifié et élevé à la dignité d'un dieu est tout à fait conforme à la pensée de l'époque védique. Plus tard Soma devient de plus en plus identique avec la Lune, avec laquelle il présente quelques points analogues. Le fait qu'on retrouve le culte du Soma en Iran témoigne que celui-ci est un ancien culte aryen. Néanmoins, il est douteux que l'analogie entre Soma et la Lune remonte aux temps archaïques, comme quelques-uns le croient ; toutefois, il est certain qu'elle se généralisa ensuite à tel point que dans la littérature sanscrite le mot Soma devint franchement un synonyme de Candramas.

Les deux dieux chez qui l'idée de substance naturelle, si jamais celle-ci leur a été liée, s'effaça totalement sont les deux Ashvins, les divinités invoquées dans le Rigveda le plus sou-

vent après Indra, Agni et Soma. Dioscures inséparables, ils parcourent le ciel à l'aube matinale sur des chars rapides. Il est impossible de se rendre compte de quel phénomène naturel leur genèse s'est inspirée ; ni le crépuscule, ni l'Étoile du Matin et du Soir ne fournissent une explication satisfaisante. D'après leur fonction ce sont des protecteurs célestes qui guérissent les malades et assistent les malheureux en danger. Ils procurent un époux aux jeunes filles vieillissantes, rendent aux vieillards jeunesse et beauté et apparaissent aussi en qualité de garçons d'honneur.

On trouve ensuite dans le Rigveda deux dieux qui sont encore au second plan par rapport aux autres entités célestes, mais qui plus tard acquièrent une importance extraordinaire : Rudra et Vishnu. Rudra est un dieu inquiétant, un archer redoutable répandant la terreur autour de lui, c'est pourquoi on le supplie d'épargner les gens et le bétail et de les protéger contre les épidémies qui les attaquent. Comme Rudra est placé en rapport étroit avec les Maruts, — on le nomme leur père, — certaines interprétations font de lui le dieu de la tempête ; par contre, Oldenberg le voit comme un dieu des monts et des forêts, un chasseur sauvage habitant la jungle et dont la suite se compose des esprits des maladies. Vishnu est célébré surtout à cause des trois pas avec lesquels il mesure l'univers d'un bout à l'autre. Ceux-ci sont expliqués habituellement par la course du soleil. Il faudrait donc voir en Vishnu un ancien dieu solaire, dont il montre d'ailleurs plus tard les traits, mais le tableau présente bien des contradictions et le dernier mot sur la signification de ce personnage, si important pour l'hindouisme, n'est pas encore dit.

Mitra et Varuna sont deux dieux d'origine archaïque aryenne ; une place de premier rang leur appartient dans le Rigveda, mais plus tard ils la perdent presque complètement. Ces dieux étaient aussi adorés chez les anciens Perses ; cela implique qu'ils aient fait partie de la croyance aryenne de la période pré-indienne. Mitra est le Mithra iranien, dont le culte prit une extension universelle à la fin de l'antiquité (je rappelle le sanctuaire de Mithra dans la citadelle romaine de Saalburg) ; Varuna est identique à l'Ahura Mazda (Ormuzd)

de la doctrine de Zoroastre. L'analogie courante qui assimile Varuna à Uranos (le Ciel) grec est combattue par les savants modernes. En outre, un témoignage en faveur de l'ancienneté de ces deux divinités si souvent évoquées ensemble est trouvé dans le fait qu'elles furent nommées à côté d'Indra et des Nâsatyas (c'est-à-dire Ashvins) dans les traités babyloniens des Mitannis en Mésopotamie du Nord, rédigés en 1400 av. J.-C. en écriture cunéiforme et découverts à Boghazkôï en Asie-Mineure. Mitra et Varuna sont des dieux d'un caractère éthique accentué. Ils sont les gardiens de Rita, de la Vérité, de l'ordre moral universel, de la régularité des événements cosmiques. Mitra et Varuna sont désignés comme des rois, qui poursuivent et punissent le pécheur et engagent les hommes à accomplir leurs devoirs. Oldenberg a cru que ces deux dieux avaient pour base des substances naturelles, qu'ils symbolisaient le Soleil (Mitra, comp. Mithras sol invictus des antiques) et la Lune (Varuna). Par contre, les études récentes de Lüders les font considérer comme des divinités d'un caractère abstrait : Varuna est le gardien du serment, Mitra le protecteur de l'amitié et du contrat. Le lien, souligné déjà dans le Veda, de Varuna avec l'eau, — lien qui plus tard devint si fort qu'actuellement Varuna est devenu le dieu des eaux, — s'explique par la circonstance que dans l'Inde depuis la plus haute antiquité on prêtait serment en invoquant l'eau. D'une nature analogue est Aryaman, le patron du mariage. Mitra, Varuna, Aryaman et quelques autres dieux, dont le nombre et les noms sont présentés différemment, sont souvent réunis comme Adityas, les fils d'Aditi, la mère des dieux.

A côté de ces divinités principales on en adorait encore une série d'autres, parmi lesquelles ne peuvent être citées ici que les plus importantes. Savitar, « l'instigateur », stimule tous les êtres à accomplir le travail qui leur incombe ; il est fréquemment identifié avec le soleil. Pûshan aussi fut identifié plus tard avec le soleil ; apparenté, selon Wilhelm Schulze, au Pan grec, il est peut-être un ancien dieu des bergers, qui surveille les routes et accompagne les voyageurs. Les dieux abstraits sont : Tvashtar, modelleur des formes et dieu de la

procréation ; les Ribhus, dieux artisans. Vishvakarman et Dhâtar sont les créateurs ; Prajâpati, « le maître des créatures », rend féconds les femmes et le bétail. L'effet magique des paroles sacrées trouve son hypostase céleste dans Brihaspati ou Brahmanaspati.

A ceux-ci et à d'autres dieux se joint un grand nombre de déesses qui, pour la plupart, ne se font pas remarquer par une expression individuelle. Le panthéon est complété par une foule de prêtres et de héros mythiques, par des animaux divins comme chevaux, taureaux, chèvres, serpents, et par des plantes divines. Les fleuves et les montagnes sont également élevés au rang des divinités, de même que des objets aussi inanimés que les pierres dont on se sert pour presser le soma. Des démons de toute espèce : rakshasas, yâtudhânas, pishâcas, sont les adversaires des dieux. Plus tard, les démons seront généralement désignés par le nom d'asuras. Ce mot a subi une singulière transformation. Les anciens Aryens entendaient sous le mot d'asuras précisément les dieux, comme le prouve d'ailleurs le nom de la divinité suprême des Iraniens, Ahura (= Asura) Mazda. Dans le Rigveda ce nom est donné aux dieux du passé, comme Dyaus ou Varuna ; les autres, comme Indra, Ushas, Ashvins, sont le plus souvent désignés par « devas ». Plus tard le nom « asura » fut appliqué seulement aux démons, tandis que les dieux furent partout appelés devas ou, par un mot nouvellement formé, « suras » ; ainsi, selon cette mythologie populaire, qui interprétait « a » par α privatif, les asuras étaient compris comme « non-suras ».

Le nombre de dieux védiques est fréquemment désigné par le chiffre schématique 33, qui est loin de suffire, ou par 3339, ou bien il est laissé indéfini. Les rapports entre les dieux sont, comparés à ceux de la mythologie d'autres peuples, assez imprécis. Il est vrai que des relations de parenté sont signalées entre tels et tels dieux et souvent certaines divinités sont rapprochées amicalement l'une de l'autre, de même qu'on parle de querelles entre les habitants du ciel ; mais toutes ces indications n'ont pas une valeur générale. La sphère d'activité de chaque dieu n'est pas bien délimitée. Ils n'ont pas non plus de hiérarchie fixe, quoiqu'on donne à des personnages

divins particulièrement remarquables, comme Varuna ou Indra, la place de roi des dieux. Il faut en partie en attribuer la cause aux sources dans lesquelles nous puisons nos connaissances et qui sont la quintessence d'une vaste période, pendant laquelle les conceptions des différents dieux ont sensiblement évolué ; tantôt l'un, tantôt l'autre prit le premier rang, un grade supérieur était accordé tantôt à celui-ci, tantôt à celui-là. Cette absence de système est conforme en partie au trait essentiel de la pensée hindoue et même plus tard, dans les ouvrages mythologiques comme les épopées et les Purânas, nous tombons perpétuellement sur des contradictions et des désaccords.

Il est particulièrement troublant de constater que dans le Veda les mêmes titres sont assignés aux dieux les plus divers, que les mêmes exploits leur sont attribués et qu'ils sont identifiés l'un avec l'autre. A propos de dieux totalement différents on dit qu'ils sont les suprêmes, les maîtres du monde, que tous les autres sont leurs sujets, etc. A ce classement spirituel, Max Müller donna le nom de hénouthéisme. Selon lui ce serait le premier pas vers le monothéisme plus récent. Chaque dieu, lorsqu'on lui adresse une prière, est invoqué comme essence divine par excellence par l'hymne du dévot ; cela n'empêche nullement à une autre occasion le même dévot de vouer son adoration absolue et exclusive à une autre figure divine et de l'appeler alors à son tour la plus élevée. Chez des philosophes comme Eduard von Hartmann la théorie de Max Müller a servi de point de départ pour des théories très vastes ; cependant, elle a été complètement réfutée par d'autres qui pensent que le hénouthéisme apparent s'explique beaucoup plus facilement par l'incertitude des contours caractérisant les divinités védiques et par la politesse exagérée des prêtres envers les dieux auxquels ils s'adressaient. Même si les idées philosophiques, imputées par les porte-paroles du hénouthéisme aux poètes du Veda, ont été fortement exagérées, la confusion des personnages divins et la flatterie intentionnelle du prêtre ne sont pas expliquées de façon satisfaisante. On apercevrait plutôt là une première expression de la tendance, qui envahit plus tard toute la littérature

religieuse hindoue, tendance qui cherche à niveler les différences et à fondre les divers dieux l'un avec l'autre. Il me paraît également certain que pour l'idée d'« Unité divine », qui se manifeste déjà dans les théories des derniers hymnes du Rigveda et s'exprime encore plus nettement dans les Upanishads, le terrain était tout préparé par la mentalité des dévots védiques et par leur attitude envers les dieux.

3. LE CULTE.

On consacrait aux dieux un culte étendu. Son volume et son importance croissaient constamment. Le Rigveda n'en contient aucune description systématique ; nous la trouvons une première fois dans les ouvrages d'époque suivante. Il est probable que les traits essentiels des sacrifices et des rites se précisèrent déjà au temps des hymnes du Rigveda, mais il est encore difficile de décider en détail à quel moment tel ou tel procédé a été introduit.

Toutes les cérémonies d'adoration des dieux ont pour but d'obtenir le salut pour le pieux. On peut y parvenir de deux manières : soit qu'en réjouissant les dieux par des chants, récitaions de formules, offrandes, on les incite à satisfaire certains désirs, soit que tout au moins on les persuade de ne pas nuire à l'activité de l'adorateur. Dans le Veda, nous rencontrons les deux procédés. D'abord prédomine l'idée que le dieu est vis-à-vis du croyant un être puissant et dominateur ; plus tard l'idée gagne du terrain que par des paroles et procédés magiques le prêtre peut forcer la divinité, même malgré la volonté de celle-ci, à réaliser certains désirs qu'on exprime. Toutefois, l'idée fondamentale du « do, ut des » est constante : pour avoir permis au dieu de participer à quelque chose, on attend de lui une compensation.

A l'adoration des dieux, en premier lieu, servent les sacrifices, dont une grande quantité est citée dans les livres des rites. Généralement les sacrifices ont pour objet la prière ou l'expiation ; par contre, on trouve à peine ceux qui expriment la gratitude. Chaque père de famille aryen pouvait être le sacrificateur.

Le plus important sacrifice domestique est celui du feu (Agnihotra). Matin et soir des offrandes sont versées dans le feu sacré. Aux sacrifices du feu, selon les livres des rites, se joignent journellement quelques autres, présentés régulièrement, notamment l'offrande aux dieux et aux esprits, aux âmes des défunts, aux hôtes et aux animaux. Dans ce but, des aliments sont déposés à certains endroits de la maison. Aux époques des fêtes spéciales, comme la nouvelle et la pleine lune, etc., des sacrifices particuliers sont faits. En outre, aux sacrifices qui se répètent régulièrement, s'ajoutent ceux des occasions particulières, comme l'inauguration d'un attelage, d'une charrue, etc.

A côté de ces sacrifices familiaux, il y en a d'autres d'un caractère plus officiel. Ceux-ci sont également faits au profit, à la charge et aux frais d'un « maître du sacrifice », d'habitude un homme riche ou un prince qui tentait d'obtenir ainsi des biens terrestres, de la postérité, la victoire sur des ennemis ou l'absolution d'un péché. L'exécution de ce sacrifice était entre les mains de prêtres spécialement payés ; il a été mentionné plus haut, page 46, qu'un grand sacrifice régulier exigeait au moins quatre prêtres ; à ceux-là s'ajoutaient encore d'innombrables prêtres assistants et serviteurs qui tous avaient des tâches particulières à accomplir. L'endroit où s'exerçait le culte n'était ni un temple, ni un autre édifice ; généralement on préparait une place à proximité de la maison du maître du sacrifice. On y installait le vedi, le banc de sacrifice, c'est-à-dire « un espace superficiellement creusé dans la cour du sacrifice et garni de paille ». Le vedi, qui remplaçait l'autel, avait la forme d'un rectangle oblong aux côtés concaves ; ainsi il rappelle la forme de la taille féminine et cette comparaison se rencontre souvent chez les poètes. Sur le vedi doivent prendre place les dieux. A côté ou sur lui-même flambaient les feux allumés à l'aide des planches à frotter. Le feu transmettait aux dieux les offrandes : lait, beurre, grains, gâteaux, ou la viande des animaux immolés : chèvre, taureau, vache, bœuf, cheval. Le sacrifice principal était celui du soma pendant lequel on présentait la boisson enivrante à Indra et à d'autres habitants du ciel. Chaque

sacrifice était constitué par un grand nombre de procédés sacrés strictement fixés dans tous les détails et accompagnés d'incantations et de chants. Les grandes fêtes nécessitaient de vastes préparatifs ; la place du sacrifice devait être nettoyée, les prêtres observaient certaines règles pour acquérir la pureté nécessaire à l'exercice du culte et le maître du sacrifice et sa femme étaient également sujets à une consécration compliquée. Une fois le sacrifice célébré on accomplissait d'autres rites spéciaux.

Certains sacrifices se répétaient à des époques fixes, comme à la nouvelle et à la pleine lune, au commencement des trois saisons, le jour du solstice, etc. La fête annuelle principale était le grand sacrifice du soma offert au printemps par de riches maîtres du sacrifice comme un hommage extraordinaire aux prêtres et aux dieux. Se basant sur les textes, H. Oldenberg a tracé de cet acte sacré un tableau d'ensemble que je reproduis ici.

« Une foule de spectateurs, prêtres et profanes, s'est rassemblée. Sur la surface lisse de la place du sacrifice, la plus élevée des alentours, dépourvue d'arbres mais riche en verdure, brûlent les trois feux entourés de l'herbe sacrificatoire amoncelée. Entre ces feux, proche du feu de l'orient destiné aux offrandes, se trouve le vedi, rectangle oblong aux côtés concaves, creusé et garni d'herbe. Ici et là on voit des baraquements, des poteaux auxquels sont attachés les animaux à immoler, les sièges et les autels de différents prêtres, des récipients pour l'eau à asperger et l'eau bénite, des presses, baquets et écuelles pour le soma. Au milieu de ces objets, de nombreux prêtres vaquent à leurs besognes en silence ou en murmurant des incantations ; à leurs côtés se tiennent leurs serviteurs et les personnes qui les accompagnent, et le maître du sacrifice lui-même avec son épouse, amaigris par les privations de la consécration préparatoire. La cérémonie, que précédèrent de nombreux jours de préparatifs les plus variés, commence à l'aube par une litanie à l'honneur des divinités tôt levées. Tantôt on s'occupe à préparer et à faire l'offrande du gâteau sacré, tantôt à immoler le bouc à Agni ou les onze animaux aux différentes divinités ; on presse la plante de

soma, on passe la boisson obtenue, on en fait quelques mélanges en la décantant dans divers vases, on l'offre aux dieux et on boit la partie revenant aux prêtres. Entre temps, on entend les ordres donnés par un prêtre à un autre, les appels réciproques ; on voit les attouchements, les révérences devant les autels du feu, la consécration des vases et du propre corps des prêtres, le partage des cadeaux de bœufs, de chevaux, d'or et de vêtements faits par les maîtres du sacrifice aux prêtres. Le filtrage de la boisson sacrée à l'aide d'une passoire en laine de brebis est accompagné par une mélodie monotone des trois prêtres chanteurs, qui sont assis, le regard immobile fixé sur l'horizon. Le sacrificateur principal, l'adhvaryu, ou son assistant, répond par des exclamations solennelles aux prêtres qui, assis en face de lui, récitent leurs prières, où, sous les phrases stéréotypées et le jeu de charades sacrées, brille quelquefois une pensée d'une poésie pénétrante, une parole pleine de beauté hardie. Ces paroles s'adressent aux auditeurs invisibles, qu'on croit assis sur la paille du matelas de sacrifice : les foules des dieux avec leurs épouses divines, le premier de tous Indra, arrivé sur son attelage bai pour se régaler de la boisson enivrante qui l'attire et le rend sourd aux appels d'autres sacrificateurs. Ainsi passe la journée dans la succession des trois sacrifices, de celui du matin, celui de midi et celui du soir, mêlés d'invocations aux dieux nouvellement créés par l'imagination hindoue ou à ceux dont l'origine remonte à l'aube de l'existence de la race indo-iranienne ou indo-européenne ; d'un côté, tout au moins selon les textes plus récents, nous avons des idées relativement rationnelles sur la nature et la personne humaine, d'autre côté les conceptions et les procédés magiques les plus anciens, marqués encore du sceau d'un passé lointain et sauvage » (13).

Les occasions spéciales exigeaient des sacrifices spéciaux. Le plus célèbre est celui nommé le « sacrifice du cheval », au cours duquel, dans les trois jours de la fête du soma, un cheval consacré, qu'on avait laissé au préalable courir librement pendant une année, était étranglé sous des vêtements. Le sacrifice du cheval était offert par un souverain victorieux, désireux de se montrer dans la plénitude de sa puissance.

Les usages remarquables de cette cérémonie, — l'épouse principale du prince se couchait à côté du cheval mort en prenant le membre de celui-ci sur ses genoux, des paroles obscènes étaient échangées entre les autres femmes du roi et les prêtres, — font croire que le sacrifice du cheval portait tout d'abord le caractère d'un rite de fécondité. Encore plus efficace que le sacrifice du cheval est le sacrifice humain, qui, dans les textes des époques ultérieures, est décrit avec une grande abondance de détails.

En dehors des sacrifices l'adoration des dieux se manifeste encore par une quantité d'autres cérémonies. Toute la vie des Aryens était remplie de rites divers. Ceux-là commençaient dès avant la naissance d'un enfant : certains rites étaient accomplis sur la mère enceinte afin d'obtenir une délivrance heureuse et afin de la protéger contre les mauvais esprits. Sur les enfants, on exécutait à certaines époques de leur vie des cérémonies spéciales qui devaient stimuler leur développement ; le garçon arrivant à la puberté recevait une consécration particulière. Les cérémonies attachées au mariage étaient surtout pittoresques. Après l'accomplissement d'une série de rites minutieusement prescrits et l'échange des cadeaux, le fiancé saisissait sa promise par la main droite et la faisait monter sur une pierre pour qu'elle obtienne la solidité de celle-ci et résiste à toutes les tentations futures. Ensuite tous les deux contournaient le feu nuptial et faisaient solennellement sept pas, tandis qu'on aspergeait leurs têtes avec de l'eau, après quoi le jeune couple se rendait dans la maison de l'époux ; derrière eux on portait le feu nuptial. Le feu était déposé dans la maison et la mariée prenait silencieusement place auprès de lui sur la peau d'un taureau roux. Lorsque les étoiles devenaient visibles, le mari indiquait la Polaire et échangeait avec la femme des paroles exprimant le souhait que sa fidélité reste aussi immuable que cette étoile. La chasteté était imposée aux époux pendant les trois premières nuits et la cohabitation ne commençait que pendant la quatrième. Au préalable, on prononçait certaines incantations devant assurer le bonheur et on accomplissait certains rites.

Les morts étaient ou incinérés ou enterrés. Des rites d'un symbolisme profond étaient exécutés pendant les funérailles. Ainsi, on effaçait les traces laissées par les pieds de la famille du défunt pour que le dieu de la mort ne retrouve pas le chemin du retour ; on plaçait une pierre entre le trépassé et les vivants afin de les séparer. Ensuite on couchait l'épouse du défunt auprès du cadavre, mais on la faisait se lever en récitant le vers du Rigveda (10, 18, 8) : « Lève-toi, femme, vers le monde des vivants, tu es couchée près d'un mort. Viens ici ! » (Ce n'est que plus tard que l'incinération des veuves devint plus fréquente. Cette coutume est d'ailleurs très ancienne et a existé chez de nombreux peuples.) Les funérailles terminées, les parents qui y participaient retournaient chez eux sans jeter un regard en arrière. Ils étaient considérés pendant quelques jours comme impurs, devaient garder la chasteté et n'avaient pas le droit de faire cuire leur nourriture. Dans certains cas les ossements étaient recueillis dans une urne plusieurs jours après l'incinération du cadavre et on les déposait dans la tombe. Plus tard furent faits des sacrifices aux mânes des trépassés.

Le culte expiatoire est fortement développé dans les rites védiques. Par des sacrifices et des procédés spéciaux l'homme devait être délivré du péché, imaginé comme une chose tout à fait concrète, comme celui qui est « couvert de sueur se libère de son impureté en se baignant ».

La magie a des relations intimes avec le culte. Il existe de nombreuses formules et procédés symboliques par lesquels on peut obtenir la satisfaction de certains désirs, notamment subjuguier d'autres personnes et rendre les femmes amoureuses de soi. On peut rendre inoffensif le sortilège ennemi par des contre-conjurations appropriées ; par des incantations et des rites on éloigne les esprits méchants, les démons des maladies, etc.

4. LE MONDE VIVANT ET L'AU-DELA.

Les Aryens védiques avaient de l'univers une conception relativement primitive. Ils croyaient que le monde était

constitué de deux parties, — le ciel et la terre, — ou on l'imaginait triple, en comptant l'air entre les deux. Selon certaines phrases des textes, chacun de ces trois mondes doit à son tour être triple ; on parle des trois cieus, des trois terres et des trois espaces aériens. De l'hymne 10, 89, 4 du Rigveda il semble ressortir qu'on se représentait le ciel et la terre comme réunis par une sorte d'axe.

La terre a une surface limitée ; en rapport avec les quatre points cardinaux, elle est désignée comme « tetragonale » ; plus tard vient l'idée que la terre est un disque baigné par l'océan. La terre est fixée et forme la base de l'univers ; au-dessus d'elle passent dans la voûte céleste le soleil, la lune et les constellations, considérés comme des êtres divins.

Il n'y avait pas, paraît-il, de conceptions bien précises sur l'origine du monde ; toutefois il faut tenir compte du fait que les sources auxquelles nous puisons nos connaissances ne sont pas des livres d'enseignement, mais des recueils de chansons et de formules, composés pour le culte. Dans le Rigveda, à la manière henothéiste, on raconte tantôt d'un dieu, tantôt d'un autre ainsi que des ancêtres et des prophètes d'autrefois, qu'ils ont mis l'ordre dans le monde, charpenté le ciel, fixé solidement la terre, etc. Dans un chapitre récent du Rigveda, dans le livre 10, nous rencontrons le mythe de Purusha, le premier homme qui fut l'origine de tout. L'idée elle-même est certainement ancienne puisqu'elle se manifeste chez les peuples primitifs les plus divers.

De même il n'existe pas une tradition unanime sur l'apparition du genre humain. On disait souvent que les hommes descendaient des dieux ; on cite aussi les héros prêtres ou princes qui seraient les fondateurs des familles célèbres. D'autre part, nous trouvons l'opinion qu'il exista un certain premier homme et sacrificateur ; par ailleurs, Vivasvant et son fils Yama passent pour les premiers mortels. Le Rigveda 10, 10 nous transmet un dialogue entre Yama et sa sœur Yami. Cette dernière veut l'attirer dans l'inceste et le supplie par des paroles d'amour ardent de s'unir avec elle pour engendrer des descendants. Cette légende remonte, peut-être, à un

mythe plus ancien qui fait naître l'humanité d'un couple de jumeaux. Il est probable qu'un mythe incestueux sur l'origine de la race humaine se forma jadis, puisqu'il se retrouve chez beaucoup de peuples ; une réminiscence d'un tel ordre se manifeste encore aujourd'hui dans les légendes hindoues, par exemple dans la tradition des jainas enseignant qu'autrefois, à l'âge plus heureux du monde, les hommes se mariaient justement avec leurs sœurs jumelles.

Or, dans le Veda, Yama est non seulement le premier homme, mais aussi le dieu de la mort. Comme cela est dit dans un hymne (Rigveda 10, 14), de tous les hommes il est mort le premier ; il a découvert le premier le chemin dans l'au-delà, le chemin qui désormais ne peut plus être enlevé aux mortels ; depuis il règne au ciel sur les âmes des trépassés. Peut-être tout cela remonte-t-il à une ancienne légende aryenne où l'ancêtre des hommes est figuré comme le souverain de l'âge d'or ; dans l'Avesta il y a bien Yima (ainsi l'appelle-t-on dans cette partie-là), le roi d'un peuple heureux ne connaissant ni le froid, ni la chaleur, ni la vieillesse, ni la mort. Le royaume édénique paraît être transporté par les Hindous dans l'au-delà.

Un hymne du Rigveda (9, 113, 7), adressé à Soma, dépeint la situation des bienheureux dans le monde du ciel comme une réjouissance béate dans un pays de lumière impérissable où tous les désirs trouvent leur satisfaction ; d'autres passages apprennent que les joies attendues par les défunts chez Yama étaient tout à fait celles de la terre ; ainsi, on mentionne une fois que les aïeux buvaient copieusement avec Yama sous un arbre richement couvert de feuillage, et dans l'Atharvaveda (4, 34, 2) on dit en parlant des hommes pieux : « Dépourvus d'os, purifiés par le feu purificateur, épurés ils rentrent dans le monde pur. Le dieu du feu ne consume pas leur linga : dans le monde céleste de nombreuses femmes les attendent. »

Les bons seuls parviennent après la mort dans le royaume bienheureux de Yama ; les méchants vont en enfer, lequel, si nous interprétons correctement le peu de passages concernant ce sujet, est imaginé comme un sombre précipice, des ténèbres souterraines impénétrables, comme une prison solidement

verrouillée d'où les pécheurs cherchent vainement à s'envoler vers la lumière.

Les idées sur le ciel et l'enfer brièvement esquissées ici ne sont pas, cependant, les seules dans lesquelles la conviction de l'immortalité est exprimée par les Hindous védiques. A côté d'elles nous trouvons d'autres conceptions, d'abord différentes, plus tard mises d'accord avec celles-ci. Le sacrifice aux « pères », c'est-à-dire aux défunts, qui porte tout à fait le caractère d'alimentation des âmes, démontre clairement que les Aryens védiques, comme les principaux peuples primitifs actuels, croyaient d'abord que les mânes vivent à proximité de leur habitat terrestre antérieur, sur ou sous la terre, et doivent être nourris par les survivants. Plus tard, cette croyance archaïque se lia à la thèse sur le séjour de l'âme dans le monde céleste de Yama ; on admettait qu'elle restait encore un certain temps auprès des survivants en qualité de fantôme (*preta*) et allait ensuite chez Yama. Dans certaines conditions l'entrée dans le ciel, — et peut-être la même chose pourrait-elle se dire pour l'enfer, — pouvait être ajournée pendant très longtemps, de sorte que le mort errait sous l'aspect d'un revenant redouté et se faisait remarquer dans le monde des vivants d'une façon généralement maléfique.

L'existence d'une croyance affirmée en l'immortalité de l'âme donne, naturellement, lieu à l'hypothèse que les Hindous védiques possédaient déjà une conception de l'âme qui, au moins dans ses contours généraux, correspondait à celle du système philosophique ultérieur. Mais, — là le savant danois Poul Tuxen a, sans doute, raison, — ce n'est pas le cas. Aucun des mots possibles à prendre dans le *Rigveda* pour la désignation de l'âme, comme *manas* (organe de la pensée), *asu* (la vie), *âtman* (le souffle), *tanu* (le corps, le soi-même) ne signifie une impérissable substance spirituelle, qui constitue le noyau interne inaltérable d'une personnalité. La chose qui a sa part du sacrifice aux mânes, qui erre comme un revenant ou vit dans le ciel ou dans l'enfer, n'est pas un esprit sans corps, mais un être dans le genre d'une ombre qui par sa constitution et par ses exigences ne diffère que

graduellement et non essentiellement de celui qui jouit encore de l'existence corporelle.

II. LA RELIGION DES BRAHMANAS ET DES UPANISHADS.

1. L'ORDRE SOCIAL.

La deuxième grande période de l'histoire de la religion védique est l'époque des brâhmanas ; selon une appréciation approximative, son commencement peut être placé au cours du 2^e millénaire avant notre ère et sa fin vers le milieu du 1^{er} millénaire av. J.-C. Au cours de celle-ci, nous trouvons les Aryens dans des conditions de vie sensiblement changées. Abandonnant le Panjâb, ils sont allés plus loin s'établir dans la grande plaine du Gange, chaude et fertile. Leur sphère d'influence fut ainsi considérablement agrandie, mais en même temps leur centre de gravité se déplaça dans une région complètement différente en ce qui concerne le caractère du paysage et du climat. Nous ne possédons aucun renseignement historique sur les batailles et les victoires qui menèrent à la conquête du pays fertile et riche, ni sur les luttes qu'avaient à soutenir les états aryens entre eux. Dans les épopées et les purânas, qui traitent des royaumes de la région de Delhi, d'Audh et de Bihar, le souvenir des événements historiques semble avoir trouvé plus tard une interprétation poétique. La puissance croissante et l'augmentation des richesses conduisirent au raffinement du mode de la vie, au développement progressif de toutes les branches principales de la civilisation. Il est important de noter que les indigènes noirs ne furent pas expulsés du pays conquis, mais y restèrent à l'état d'esclavage. Peu à peu, il s'en ensuivit la formation de relations sociales particulières, ayant de l'importance aussi pour l'histoire religieuse, — la formation du régime des castes. Si au début la classe dominatrice aryenne connaissait la

« peau noire » seulement comme un ennemi, elle l'incorpora ensuite dans son appareil social, quoiqu'elle ne lui accordât qu'un rang inférieur de serviteurs. On faisait une distinction rigoureuse entre les Aryens « purs » et les domestiques « impurs ». Les premiers seulement avaient le droit d'être instruits dans la science sacrée, seuls les premiers étaient dignes de se ceindre du cordon sacré de sacrifice, privilège des « deux fois nés ». Mais la civilisation, la foi, la langue des Aryens furent imposés aux vaincus et ainsi, malgré toute la différence ethnique, fut créée une nationalité à peu près homogène.

Les Aryens eux-mêmes, qui comme classe dominante privilégiée s'opposaient aux shûdras serviteurs, n'étaient pas égaux entre eux, mais échelonnés selon leur condition. On distinguait trois « castes » : celle des brahmanes ou prêtres, celle des kshatriyas ou guerriers et celle des vaishyas, ou laboureurs, marchands et artisans. Des droits et des devoirs précis étaient accordés dès la naissance aux membres de chacune de ces castes ; ils étaient soumis à des règles strictes en ce qui concerne la nourriture et le mariage, l'activité et la morale. Ces prescriptions devaient empêcher le mélange des castes et l'empiètement de l'une dans le domaine de l'autre. L'existence des castes mixtes prouve que ces règles ne furent, sans doute, jamais strictement observées. Celles-là sont en effet reconnues par les livres mêmes de législation, elles sont apparues grâce aux liaisons illégitimes entre les hommes et les femmes de différentes conditions.

L'origine du système des castes est obscure. Il est déjà mentionné dans le Rigveda (X, 90), dans la célèbre hymne de Purusha, où il est dit que les brahmanes sont issus de la bouche du premier homme, les kshatriyas de ses bras, les vaishyas de ses cuisses, les shûdras de ses pieds ; mais d'après l'opinion générale cette hymne est d'une origine très tardive. Aux temps védiques plus anciens le régime des castes n'existait pas encore, quoique ses précurseurs, — la position privilégiée des familles des princes et des prêtres, — existassent déjà. Il apparaît pour la première fois à l'époque du Yajurveda et du dernier livre du Rigveda pour s'accroître ensuite

constamment en force et en influence et même dans une mesure telle que le régime des castes actuel dépasse par sa sévérité sous tous les rapports celui de l'antiquité. Il suffit de se souvenir que les livres de lois ne parlent que de quatre castes entre lesquelles il ne doit y avoir aucune relation maritale ; et même que jadis on permettait aux Aryens d'épouser en plus d'une femme de leur propre milieu une femme de chaque caste inférieure (même une shûdra), tandis qu'à présent cela serait interdit comme le sont les mariages entre les innombrables castes nées des quatre grandes castes originales. Le processus de l'évolution qui transforma les conditions du passé en celles d'aujourd'hui n'a été examiné que fort peu. Il serait urgent de l'étudier à fond. Il ne faudra jamais perdre de vue que de grandes divergences devaient surgir entre la théorie des ouvrages littéraires et la réalité ; ainsi les barrières rigides du système des castes actuel, qui d'après les livres de lois paraissent si infranchissables, étaient en pratique souvent contournées et enfreintes de telle ou telle autre façon.

La corporation sacerdotale occupe la première place dans le régime des castes. Cette préséance brahmanique trouve sa justification dans le fait que les brahmanes prétendaient monopoliser le culte et l'enseignement. Personne sauf les brahmanes n'a le droit d'offrir les grands sacrifices compliqués, dont dépendent le bien ou le malheur de l'État et de la société ; eux seuls sont en possession du savoir sacré qui non seulement permet de prier les dieux, mais de leur imposer même les volontés de leur adorateur. L'importance extraordinaire attribuée à la valeur des opérations sacramentelles et la position différente que la foi religieuse de l'époque brahmanique prit à l'égard des dieux, — nous en reparlerons tout à l'heure, — élevèrent d'une façon peu commune la puissance et l'influence de la caste brahmanique. Dans les textes des brâhmanas, à plusieurs reprises, on désigne les brahmanes comme les « dieux du monde humain », la vénération dont ils sont l'objet est mise à l'égal de celle vouée aux habitants célestes. Ainsi dans la Maitrâyani-sanhitâ il est dit (1, 4, 6) :

« Deux genres de dieux visitent la maison du maître du sacrifice ; les uns boivent du soma, les autres ne boivent pas du soma ; les uns mangent de l'offrande, les autres ne mangent pas de l'offrande. Les uns sont les brahmanes : celui qui n'a pas encore offert de sacrifice les a pour divinité ; ils sont les maîtres de sa descendance et de son bétail. Lorsqu'ils sont mécontents, ils s'en vont en emportant sa sève et sa vigueur. Ceux-là, on les contente en leur préparant la bouillie anvâhârya ; les autres dieux sont contentés par des sacrifices. » (14)

La position quasi-divine concédée aux brahmanes dans ce texte et dans d'autres analogues a été dans l'essentiel jusqu'à présent conservée par eux. Malgré les tentatives faites pour ébranler leur ascendant, malgré toutes les oppositions, ils ont su triompher quand même, — et cela sans posséder aucun pouvoir temporel, sans la force d'une organisation hiérarchique étendue, uniquement par la puissance de la foi en leur vocation divine, qu'ils ont su imposer et maintenir chez tout le peuple. L'influence décisive prépondérante que les brahmanes ont exercée sur toute la vie intellectuelle de l'Inde, — influence jamais égalée par celle d'aucune congrégation sacerdotale de la terre, a causé à certains points de vue, sans aucun doute, de graves préjudices à la société. Ambitieux et cupides, les prêtres ont exploité l'autorité de leur rang pour extorquer aux croyants des dons et des émoluments pour leurs services. Ils ont su acquérir une quantité d'avantages injustifiables en influençant la législation : le brahmane paie moins d'intérêts que les membres d'autres castes et, s'il commet un crime, le châtiment qui le frappe est beaucoup plus faible que celui réservé aux kshatriyas, vaishyas ou surtout aux shûdras. Cependant, quel que soit le danger de l'emprise des brahmanes au point de vue social et moral, il est impossible de ne pas rendre justice à l'idée qui trouve son expression par leurs prérogatives : la conviction que le savoir sacré et ses représentants ici-bas méritent une place plus haute que la puissance guerrière des chevaliers et les trésors des vaishyas et le travail de la misère plebs perdu dans l'agitation quotidienne.

La haute estime en laquelle le peuple hindou tient le spirituel est encore saillante dans une autre institution formée à l'époque des brâhmanas : dans l'ordre des âshramas, c'est-à-dire les stades de la vie que doivent avoir les membres des castes des « deux fois nés ». Chaque Aryen, aussitôt qu'il sortait de la première enfance, devait aller chez un brahmane pour s'instruire dans le Veda. Le « brahmacârin » habitait la maison du maître et devait rendre à celui-ci les services les plus divers, comme l'entretien du feu sacré, la quête des aumônes, la garde du bétail. Un garçon brahmane devait entrer chez le maître dans sa huitième, un kshatriya dans la onzième et un vaishya dans la douzième année après la conception, mais cela pouvait être retardé jusqu'à 16, 22 et 24 ans. On débutait par une cérémonie solennelle, dite upanayana, au cours de laquelle le garçon était ceint du cordon sacré et « renaissait ainsi pour la seconde fois ». Tout ce rite représente, évidemment, une consécration d'adolescent, comme nous la trouvons chez de nombreux peuples (qu'on songe aux fêtes de la puberté chez les primitifs ou à notre confirmation), et qui paraît intimement liée à la pratique d'enseignement du Veda. Puis si pendant un certain nombre d'années, — selon les livres de lois au minimum 12 ans, au maximum 48 ans ! — le garçon s'était montré studieux et avait eu une bonne conduite, qui comportait la chasteté absolue, l'abstinence de la viande et du miel et autres privations, alors, après avoir pris solennellement un bain et fait un présent au maître, il était enfin rendu à la vie séculière par l'acte de « samâvartana », le « retour ».

Ayant passé ainsi le premier stade de la vie, l'Aryen entrait dans le second, celui du « grihastha » ou père de famille. Comme tel il fonde un foyer et suit sa vocation, mais ne néglige pas en même temps la présentation des offrandes et continue l'étude du Veda.

Lorsque le grihastha a vieilli et voit ses petits-enfants jouer autour de lui, il quitte la vie familiale et se fait anachorète des bois (vânaprastha). Appartenant à ce troisième âshrama il va seul ou avec sa femme dans la forêt et, habillé de vêtements d'écorce ou de fourrure, ne se nourrissant que

de fruits et de racines, il y mène une vie de mortification et de recueillement.

Finalement le pieux arrive au quatrième stade de son existence ; il devient un moine-mendiant sans patrie (*parivrājaka*). Sans avoir ni un bien quelconque, ni un domicile fixe, il marche désormais la tête rasée, revêtu seulement d'un tablier de cuir, tenant à la main le bâton de pénitent et l'écuelle à aumône. Le peu dont il a besoin pour vivre, il le mendie chez les donateurs pieux ; il bannit de son cœur toutes les pensées relatives à ce monde et s'adonne entièrement à la méditation sur la fragilité des choses terrestres et sur le salut éternel.

Bien entendu, la théorie des quatre stades de la vie n'était pas mise en pratique par tous les Aryens ; beaucoup ne dépassaient jamais la condition de père de famille, d'autres restaient continuellement brahmacârlins ; l'état d'anachorète des bois tomba plus tard en désuétude presque complète, le père de famille passant immédiatement à l'existence de moine-mendiant ; de même furent nombreux ceux qui, voulant se consacrer à l'ascétisme, n'attendaient pas l'arrivée de la vieillesse. Toutefois, même si les quatre degrés de la vie ne furent parcourus selon la manière prescrite que par une partie des Aryens, ce système reflète nettement l'esprit de l'époque dont il est originaire : il prouve que ce n'est plus l'activité belliqueuse temporelle, mais la douce renonciation au monde, l'absorption contemplative de la pensée dans le domaine supra-terrestre, qui furent considérés comme le but suprême de la vie.

2. LE MYSTICISME DES SACRIFICES DES BRAHMANAS.

Les dieux vénérés à l'époque des brâhmanas étaient les mêmes que ceux de la période védique ancienne, et, néanmoins, ils avaient une autre signification. L'évolution fit paraître aux hommes de l'époque leur silhouette, toujours restée assez imprécise, sous d'autres formes, différentes de celles imaginées par les hommes d'antan. De plus, le rang qu'ils occupaient dans l'imagination du croyant n'est souvent plus le même ; des dieux, jadis particulièrement proches au cœur des Aryens,

passaient petit à petit au deuxième rang ; d'autres s'élevaient. Conformément au caractère spéculatif de la théologie des brâhmanas, des divinités qui naguère n'avaient que peu d'importance furent placées au premier rang. Ceci concerne surtout Prajâpati, le « maître des créatures ». Ce dernier était mentionné déjà dans le Rigveda et sa personnalité y portait tous les traits de la spéculation future. Il est le créateur du monde, le père des dieux et des démons, celui qui gouverne l'univers infini, celui qui embrasse tout ; il est le premier sacrificateur, dont tous les membres sont autant d'hymnes sacrés. Si, d'une part, l'image de Prajâpati par beaucoup de points approche de l'idée d'un dieu suprême, il y a d'autre part beaucoup de traits en opposition avec une telle conception. Ainsi on raconte, qu'ayant créé l'inanimé et le vivant, Prajâpati fut exténué et craignit la mort ; un mythe parle de ses instances auprès de sa fille Ushas. Hiranyagarbha (le Germe d'Or) est une figure analogue ; à l'instar de Prajâpati, il sera identifié dans la théologie postérieure avec Brahmâ créateur du monde.

Il est significatif que les brâhmanas ont enrichi le panthéon d'un grand nombre de divinités, qui ne sont pas toutes des personnages aux contours nets, mais ont des traits abstraits et théoriques, comme les mesures, les saisons, les « mansions » de la lune, etc. Enfin, il faut également souligner qu'à partir de maintenant s'accroît l'opposition entre les dieux et les asuras (démons), qui occupe jusqu'à nos jours toute la mythologie hindouiste.

Mais à présent, tout au moins dans les ouvrages des théologiens du sacrifice, la position des hommes vis-à-vis des dieux a changé. Les dieux furent autrefois des puissances surnaturelles, qu'on suppliait et flattait pour obtenir quelque chose par leurs bonnes grâces, maintenant ils deviennent de plus en plus des pouvoirs magiques dont peuvent disposer ceux qui connaissent les paroles sacrées et exécutent les cérémonies prescrites. Ainsi, le prêtre est de fait le maître des dieux. Dans le Rigveda nous trouvons bien l'idée que la prière maîtrise les dieux, qu'en vertu du sacrifice ces dieux peuvent être capturés par les prêtres, comme les oiseaux par les collets de

l'oiseleur ; mais cette idée ne se généralise qu'à partir de maintenant. On croit pouvoir obliger les dieux à tout accorder, pourvu qu'on soit expert dans les rites nécessités par les circonstances. Celui qui offre des sacrifices de manière correcte peut obtenir le bien-être, la beauté, la descendance, le pouvoir, la destruction des ennemis, l'immortalité, aussi bien que la soumission de vastes pays et beaucoup d'autres choses. Par conséquent, le sacrifice a acquis un potentiel qui domine tout dans l'univers et dans la vie, le point central de toute l'existence, le but final de toute la pensée. L'idée de la grandeur et de l'importance du sacrifice se manifeste clairement par le fait que les dieux eux-mêmes doivent se servir de ce moyen magique tout puissant pour réaliser leurs désirs. Par les sacrifices les dieux sont devenus immortels, par leurs sacrifices ils ont surpassé ceux des asuras et ont pu ainsi triompher d'eux.

Cette considération excessive du sacrifice entraîna nécessairement l'invention constante de rites nouveaux. On combinait toujours de nouvelles opérations sacramentales et le cérémonial entier se compliquait de plus en plus. Les théologiens se grisaient à inventer des rites grandioses par lesquels on devait pouvoir obtenir toutes sortes de choses fantastiques. Ainsi dans leurs recueils de textes nous trouvons les descriptions précises de sacrifice, presque irréalisables pratiquement à cause de leur longue durée.

Cependant, les brahmanes ne se contentaient pas d'imaginer des rites nouveaux et de fixer les récompenses qu'ils pouvaient faire obtenir. Ils échafaudaient également des théories sur la nature du sacrifice. On expliqua l'origine et la signification de chaque sacrifice. Les différentes phases de ce dernier, le matériel et les ustensiles employés pendant son accomplissement, — tout fut interprété d'une façon mystérieuse. Les analogies dans certains détails, insignifiantes par elles-mêmes, souvent la simple ressemblance du nom ou d'un rapport numérique, poussaient les mystiques du sacrifice à identifier l'une avec l'autre les choses les plus disparates. Par exemple, les cinq parties de la mélodie du sacrifice sont comparées aux cinq saisons (printemps, été, période de pluies, automne,

hiver) et on dira : « Celui qui dans les saisons honore le sâman quintuple sera riche de saisons (c'est-à-dire il vivra longtemps) et celles-ci lui seront favorables. » Mais cette identification n'empêche pas, immédiatement après, d'appliquer la même comparaison aux cinq espèces d'animaux domestiques et d'en tirer des promesses analogues.

Souvent la question de la provenance et de la signification d'un certain sacrifice s'enchevêtre avec des jongleries étymologiques et des idées cosmogoniques particulières. Les spéculations des brâhmanas sont vraiment illimitées ; sans se soucier de contradictions, ces mystagogues du sacrifice ont exposé, paraît-il, dans leurs ouvrages tout ce qui leur est venu à l'esprit. Maintenant on commence à s'occuper plus intensivement de la question de l'origine du monde. Aux anciens temps védiques, ce problème n'avait pas un intérêt de premier ordre. Nous ne trouvons les premiers essais d'une cosmogonie philosophique que dans le dernier livre du Rigveda. L'hymne 10, 90 donne le tableau grandiose de la naissance de l'univers du premier homme (Purusha), sacrifié par les dieux, qui voient surgir de ses membres dépecés tous les éléments et les êtres. Un autre hymne célèbre (10, 129) fait naître le monde de l'« Unique », qui seul était déjà présent, lorsque l'Existence et le Néant ne l'étaient pas encore. Par le tapas, c'est-à-dire la ferveur de mortification, l'« Unique » produisit l'univers, ayant conçu de façon mystérieuse. Le poète ajoute que la création dans ses détails est une énigme incompréhensible aux dieux mêmes, puisqu'ils ne sont nés que plus tard. Seul celui-là connaît la vérité qui surveille tout dans le ciel le plus haut, mais — la chanson se termine par une question sceptique — peut-être lui-même ne la connaît-il pas non plus.

La profondeur obscure de l'idée de cet hymne n'a été égalee dans la suite par aucun penseur. Cependant, les tentatives de définir le dieu inconnu qui fit naître l'univers ne manquent pas ; Vishvakarman ou Prajâpati seront glorifiés par les chansons comme les créateurs du monde ; l'acte de création lui-même est mis en rapport avec l'effet magique d'un sacrifice.

Dans les brâhmanas les idées cosmogoniques sont développées plus en détail, mais les nombreuses théories avancées

se contredisent mutuellement. Une fois on raconte que Prajâpati, désireux d'avoir une postérité, méditait, se mortifiait et se féconda lui-même. Alors, les dieux sortirent de sa bouche et les démons de son anus. Dans un autre texte nous lisons : « Au début ce monde était l'eau, le flux. Cela causa de la peine à Prajâpati : comment quelque chose pourrait-elle sortir de là ? Il vit une feuille de lotus se dresser et pensa : elle doit être fixée sur un objet quelconque. Alors, il se métamorphosa en un sanglier et plongea à côté d'elle. Au fond, il se heurta à la terre. L'ayant embrochée, il remonta et la posa sur la feuille de lotus. Il « l'étendit » ; ainsi naquit le nom de la terre (l'« étendue ») (15). D'autres passages font d'abord naître Prajâpati lui-même et contiennent la doctrine de l'œuf du monde, devenue plus tard très importante. Par exemple, dans le « Brâhmana des cent chemins » on dit : « Celui-là (le Tout), notamment, était au début l'eau, rien que le flux. Celles-ci (les eaux) désiraient : comment pourrions-nous nous reproduire ? Elles se fatiguèrent, elles s'échauffèrent. De leur échauffement surgit un œuf d'or. A ce moment l'année n'était pas encore née. Cet œuf d'or flotta pendant un an. Au bout d'un an de lui naquit un homme, Prajâpati. C'est pour cela qu'une femme, ou une vache, ou une jument accouche au terme d'une année, parce qu'au bout d'un an naquit Prajâpati. Il cassa l'œuf d'or. Il n'existait alors pas de fond solide. En le portant, l'œuf d'or nagea pendant un an. Au bout de l'année, il essaya de parler. Il dit 'bhûh' et la terre fut créée. Il dit 'bhuvah' et l'atmosphère fut créée. Il dit 'svah' et le ciel fut créé. L'enfant essaya de parler au bout d'un an, parce qu'au bout d'un an parla Prajâpati.

Ces paroles servent à illustrer le style de la pensée que nous rencontrons dans les écrits des mystiques du sacrifice, l'enchevêtrement chaotique des idées qui cherchent à s'exprimer, l'effort de mettre en corrélation les manifestations de la vie naturelle et humaine avec certains événements de la création du monde et, finalement, comme le plus essentiel, la tendance de lier tout avec des rites sacrés et des formules magiques. Pour créer quelque chose, le premier être doit méditer, s'exalter par l'ascèse ; la création des substances se produit

par la prononciation de certaines syllabes mystiques (bhûh, bhuvah, svah) qui jouent un rôle dans le culte. Ainsi, tout se rattache le plus étroitement possible au sacrifice dont la signification est poussée jusqu'à l'importance d'une force cosmique, d'un mécanisme d'horlogerie, qui procure tout à celui qui est initié à son maniement. A nous autres occidentaux, ces voies de la pensée semblent particulièrement tortueuses et les spéculations des théologiens des brâhmanas nous paraissent bien embrouillées. Et tout de même au fond de celles-ci repose une tendance qui caractérisait aussi très fortement la philosophie occidentale dès le début : la tendance à expliquer l'univers et à le faire dériver d'un principe primordial, fût-il un dieu personnel ou une chose au-dessus de la personnalité. Ce mouvement, manifesté dans les brâhmanas, atteint son développement complet dans les doctrines des écritures qui s'attachent chronologiquement aux brâhmanas, dans les upanishads. Nous allons nous en occuper maintenant.

3. LES UPANISHADS.

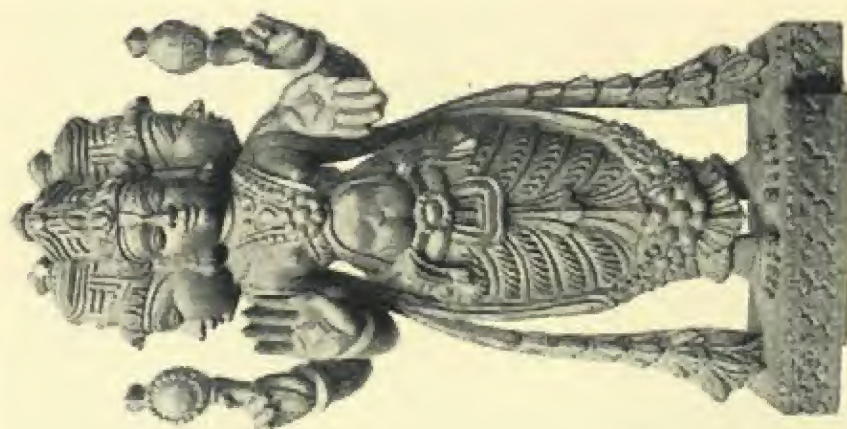
L'Inde septentrionale aryenne de la première moitié du premier millénaire av. J.-C., est saisie d'une impulsion irrésistible vers la gnostique suprême. Si la vieille croyance en les dieux pouvait dans sa simple forme contenter la foule, si les rites compliqués du sacrifice donnaient satisfaction à l'esprit méticuleux des techniciens du rite, les âmes plus profondes se tendaient vers un savoir plus élevé, plus universel. Elles cherchaient une divinité au-dessus des dieux avec leurs faiblesses humaines, avec leur faim du sacrifice, leur soif de soma ; elles voulaient connaître la force qui en fin de compte confère son pouvoir au sacrifice, constitue la base et le noyau de l'univers. Un par un, les poètes des hymnes du Rigveda ont lancé la grande question du dieu inconnu, qui se tient derrière et au-dessus des divinités périssables ; les mystagogues sacrificateurs des brâhmanas ont réfléchi sur l'origine du monde et des rites et, pour expliquer l'être mystérieux, ils ont imaginé des mythes fantastiques. Maintenant, à l'époque

des upanishads, sont venus les philosophes qui posent des questions nouvelles, plus osées, et cherchent à résoudre des problèmes nouveaux, plus profonds.

La philosophie de l'Inde naquit des rites des sacrifices ; elle eut son origine dans la spéculation sur les rites, mais se trouvait souvent en opposition avec ceux-ci. Ses promoteurs étaient, en partie, des prêtres qui étudiaient le rapport entre les rites et les événements cosmiques et cherchaient à pénétrer le sens secret du mot de sacrifice, des brahmanes qui voulaient enrichir et approfondir la science sacrificatoire héritée. Mais, à côté d'eux, nous rencontrons d'autres esprits, plus libres, issus d'autres conditions. Moins liés par les chaînes de la tradition, qui voyait dans le rite l'expression suprême de la vie, ils cherchaient, pour leur propre compte, à saisir la cause de l'existence.

Le trait essentiel et significatif de cette période de l'histoire religieuse hindoue est le fait que des guerriers, même des shûdras, entraient en rivalité avec les brahmanes dans la lutte pour la haute science. Nous sommes informés qu'ils confondaient les prêtres par leur science, au point que ceux-ci devaient aller s'instruire chez eux, comme le fier brahmane Bâlâki qui, après avoir constaté que son savoir était imparfait, prit dans la main du bois à brûler (symbole de l'apprentissage) et alla s'instruire auprès du roi Ajâtashatru. Le vif intérêt des milieux non brahmaniques pour les questions se rapportant aux choses élevées se manifeste clairement dans les joutes oratoires que le généreux roi Janaka de Videha institua à sa cour, et par les questions ingénieuses que ce prince sage posait au savant Yâjnavalkya. Même les femmes participaient passionnément aux discussions philosophiques : pendant le tournoi oratoire chez Janaka, Gârgî, fille de Vacaknu, interroge Yâjnavalkya sur l'absolu indéfinissable qui définit tout le reste et, à une autre occasion, le grand sage enseigne à son épouse sagace la science qui conduit à l'immortalité.

Les upanishads (les « doctrines secrètes ») dans lesquelles sont transmises les pensées des chercheurs de la vérité de jadis, sont intercalées dans les brâhmanas ou ajoutées à ces



a) Brahmā



b) Un maître visnouite avec des élèves.



a) Une procession de la déesse KAH.



b) KAH.

derniers. Généralement la transition entre ces deux littératures, si différentes à certain point de vue, n'est pas nette ; régulièrement le brâhmana est suivi plutôt par un âranyaka, livre de la forêt, c'est-à-dire ouvrage que devaient étudier les « deux fois nés », qui s'étaient fait ermites des bois après avoir atteint le troisième âshrama. Dans ce cas l'âranyaka contient ou se termine par une upanishad. La transition est indiquée par la position, comme par le contenu : il n'y a plus de description des rites, mais seulement une interprétation spéculative de ceux-ci, intermédiaire entre le ritualisme des brâhmanas et la philosophie des upanishads.

Comme appendice aux brâhmanas, les upanishads se trouvent à la fin du Veda ; ils sont la fin du Veda, le « vedânta » et on les désigne souvent par ce nom. D'après leur essence, prise comme une doctrine philosophique, ils sont aussi le « but final du Veda » et dans ce sens le mot « vedânta » est devenu le nom d'un système philosophique ou, plutôt, de toute une série de systèmes, qui prétendent se baser sur l'enseignement des upanishads.

De nombreux passages fournissent des preuves évidentes de la liaison intime entre les upanishads et les brâhmanas. Beaucoup de ces traités font apparaître bel et bien l'esprit de la science du sacrifice brahmanique ; les invocations sont interprétées mystiquement, les opérations sacrées expliquées par des allégories ; en même temps sont citées des formules magiques et des rites susceptibles d'éveiller la passion amoureuse et on indiquait le moyen de se purifier des péchés en adorant le soleil. Ici les upanishads apparaissent comme héritières de la conception primitive de l'univers, continuant tout ce que de nombreux ouvrages qui les précédèrent ont exprimé et décrit de la même façon. Immédiatement à côté de passages semblables, empreintes de croyances et de superstitions archaïques, se trouvent des chapitres dans lesquels la pensée encore maladroite entreprend ses premières tentatives tâtonnantes, afin de parvenir à une définition des idées métaphysiques ; mais nous rencontrons également des adages et des strophes dont la contemplation pénétrante et la force d'une clairvoyance sublime annoncent l'unité mystique de l'âme

isolée avec l'âme universelle, comme une vérité immuable et absolue. Les textes de ce genre assurent aux upanishads une valeur permanente non seulement dans l'histoire de la pensée hindoue, qu'ils ont influencée le plus profondément possible, mais aussi dans l'histoire de la conscience religieuse de l'humanité. Ils prennent rang indiscutablement parmi les produits les plus sublimes et les plus importants de la poésie ésotérique de tous les âges et égalent les plus beaux chapitres des œuvres des mystiques néo-platoniciens ou musulmans, des écrits d'un Eckehart ou d'un Angelus Silesius. Des esprits aussi opposés que Schelling et Schopenhauer ont d'un commun accord et avec raison admiré et apprécié les upanishads comme une création suprême de la sagesse mystique.

Le nombre des upanishads est très grand. Dans la Muktika-upanishad sont cités non moins de 108 titres d'ouvrages de ce genre ; mais à côté de ceux-là il en existe de nombreux autres ; ainsi, Weber donnait en 1876 déjà 235 titres ! Une petite part seulement de ces ouvrages peut prétendre avoir son origine à l'époque dont nous parlons ici. Le besoin qu'éprouvaient différentes sectes et écoles d'avoir une écriture sainte révélée, imputable au Veda, qui aurait pu appuyer leur dogmatique particulière, causait la composition constante de nouvelles upanishads, que, par la suite, on tentait à présenter avec toute l'autorité des œuvres anciennes. Nous avons mentionné à la page 48 l'existence d'une upanishad apocryphe, dite « Allah-upanishad », qui, comme le prouve bien son titre, est venue au monde sous l'empreinte des efforts de fusion de l'islâm et l'hindouisme du second millénaire après J.-C. Il est évident, que des ouvrages d'origines aussi diverses présentent de grandes différences quant au contenu ; il est donc à priori impossible de parler d'un système philosophique des upanishads. Dans ce qui suit, on ne s'occupera pas des écrits innombrables des époques postérieures. Mais si nous nous bornons ici aux upanishads les plus antiques, appartenant à la première moitié du 1^{er} millénaire avant notre ère, il importe également de faire remarquer que leur contenu n'est pas homogène, mais se compose d'une grande quantité d'idées mystiques hétéroclites. Nous ne pouvons entrer dans tous ces

détails qu'ils ont, cependant, quelquefois une grande valeur scientifique. Limitons-nous à faire ressortir certains points qui ont pris une importance de premier ordre dans la vie religieuse des Hindous.

4. LA DOCTRINE DE MÉTEMPSYCOSE.

La pensée indienne fut inclinée jadis vers le monde des vivants. L'état successeur de la mort, comme nous l'avons vu, était conçu tout à fait comme une transfiguration de la vie terrestre. Cependant, quoique les bienheureux puissent dans le royaume de Yama s'enivrer de tous les plaisirs, personne ne voulait entrer dans le monde céleste, mais espérait vivre sur la terre aussi longtemps que possible. L'existence terrestre fut considérée comme belle et digne d'être brigüée, la mort — comme une chose terrible et le seul avantage qu'avait le ciel sur la terre était conféré par le fait qu'on n'y mourait plus. A présent cette croyance commence à vaciller et nous voyons surgir l'opinion que la mort n'est pas bannie même de l'au-delà. L'idée de la deuxième mort se trouve exprimée dans des passages comme le suivant : « Celui qui, sans s'affranchir de la mort, trépasse dans l'autre monde, y sera aussi toujours et toujours la proie de la mort, laquelle, comme ici-bas, ne connaît aucune loi et tue quand elle veut. » (16) Comme moyen contre la répétition de la mort sont recommandées des offrandes appropriées et la connaissance du sens de certains rites.

La vie dans l'au-delà dépend de la conduite morale sur la terre ; c'est une conception très archaïque que nous avons déjà rencontrée dans le Rigveda, lorsque nous avons entendu que les bons étaient admis dans le monde céleste et les méchants précipités dans l'enfer. L'accomplissement de bonnes actions, notamment, l'offrande des sacrifices, aide à conquérir l'heureuse fortune dans ce monde ou dans celui d'après la mort ; ainsi, ce qu'on fait au cours de cette vie influencera les conditions de la vie future.

Les deux idées de répétition de la mort et de l'importance exclusive des actes doivent, sans aucun doute, être considérés

comme les premiers échelons vers l'idée du karma et de la réincarnation, qui se concrétisèrent dans les upanishads et ont dominé depuis lors par leur influence la vie intellectuelle hindoue. Provisoirement on ne peut pas encore décider si d'autres éléments nouvellement venus de la pensée —, on a songé aux influences dravidiennes, — ne participèrent pas à la formation de ces doctrines.

La doctrine du karma, du pouvoir transcendant des actes, préconise que chaque geste, chaque mot, voire chaque pensée, produisent à côté de leur effet visible encore un autre effet, imperceptible au premier abord. De même que le résultat d'un sacrifice offert ne se manifeste pas tout de suite, mais seulement au bout d'un certain temps, des années, peut-être, — lorsque par exemple le maître du sacrifice obtenait un fils, sortait victorieux d'un combat ou entrait dans le monde céleste, — de même en est-il de la compensation de la conduite morale ; elle reste au début dans un état latent et ne se réalise que plus tard. Ce moment peut venir dans cette vie, mais il peut aussi arriver, — et c'est le cas de l'idée hindoue, — en dehors de celle-ci, soit dans le ciel ou l'enfer, soit dans une nouvelle existence terrestre. Par conséquent, cette théorie conçoit la vie de chaque être comme une suite, comme le résultat des actions commises dans les existences antérieures. Chaque créature est ce qu'elle mérite d'être par son karma. Voilà comment la Chândogya-upanishad 5, 10, 3 s'exprime à ce sujet : « Ceux qui avaient sur la terre une conduite louable réussiront à arriver dans un bon sein maternel, dans le corps d'un brahmane, ou d'un kshatriya, ou d'un vaishya. Et ceux qui ont eu une conduite honteuse rentreront dans un corps maternel honteux, dans le corps d'un chien, ou d'un porc, ou d'un candâla (les candâlas sont une caste méprisée) ». Ainsi, selon cette doctrine chaque existence est une synthèse des actes d'une autre ; aucune vie ne se tient par elle-même, mais n'est qu'un anneau d'une chaîne, qui — cette idée en résulte avec une logique terrible — est sans commencement et sans fin dans le cours naturel des choses, parce que chaque existence dépend du karma de la vie passée, et chaque existence, en continuant de produire le karma, crée de nouveau

la base pour une vie nouvelle. La foi dans le pouvoir des actes et le jeu continuuel d'intermittences de la vie et de la mort, régi par le karma, est devenue dans l'Inde un dogme que personne n'a osé secouer. Il a paru à tous les penseurs indiens si plausible et si logique qu'on le discuta à peine et non sans raison, puisque aucune autre théorie d'immortalité ne fournissait une réponse aussi simple non seulement à la question : « que deviendra l'être après sa mort ? » mais aussi à la question « pourquoi cela se passe-t-il précisément ainsi et pas autrement ? » Dans la doctrine de la réincarnation les Hindous trouvent jusqu'aujourd'hui la solution de l'énigme suivante : pourquoi un homme vient-il au monde dans une famille respectée et riche et mène-t-il une vie heureuse, tandis qu'un autre, chargé d'infirmités, naît pauvre et vil et est sans relâche poursuivi par le malheur.

Mais, de quelle manière imaginait-on la transition d'une existence à l'autre ? Plus haut, page 68, nous avons vu que les anciens Aryas ne possédaient pas encore la notion d'une âme individuelle immatérielle et indestructible. Aussi on ne pourra pas encore —, H. Jacobi le prouva d'une façon concluante, — attribuer aux époques les plus reculées de la période des upanishads la croyance aux âmes spirituelles individuelles ; l'esprit et la matière n'étaient pas encore bien distingués. Selon les indications données par les plus anciennes parties des upanishads il faut, plutôt, conclure qu'on supposait que le phénomène appelé par nous vie psychique est la production des cinq prânas ou facteurs, notamment : 1^o le souffle (c'est-à-dire prâna, l'« haleine » dans le sens restreint) ; 2^o la parole ; 3^o la vue ; 4^o l'ouïe ; 5^o l'intelligence. Lorsqu'un être meurt, le lien entre ces cinq facteurs se dénoue et ils s'unissent aux puissances cosmiques correspondantes, c'est-à-dire le souffle avec le vent, la parole avec le feu, la vue avec le soleil, l'ouïe avec la région céleste (l'espace étant le porteur du son), l'intelligence avec la lune. Toutefois, cela ne veut pas dire que tout finit avec la mort et qu'il n'y a aucune compensation. Le karma du défunt continue à subsister et sera le foyer des facteurs d'une nouvelle existence dans laquelle les actes, accomplis sous la forme précédente, trouvent

leur récompense ou leur châtiment. Le passage suivant de la Brihadâranyaka-upanishad (3, 2, 13) paraît être fondé sur les concepts de cette sorte :

« O Yâjnavalkya », dit Jâratkârava Artabhâga, « lorsqu'un homme meurt et que sa voix entre dans le feu, son souffle dans le vent, sa figure dans le soleil, son intelligence dans la lune, son ouïe dans les régions du ciel, son corps dans la terre, son Moi dans l'éther, les poils de son corps dans les herbes, les cheveux de sa tête dans les arbres, son sang et son sperme dans l'eau, — où est, alors, l'homme ? » — « Prends ma main, cher Artabhâga », dit Yâjnavalkya, « entendons-nous à ce sujet à deux et non devant les hommes ». Alors ils sortirent et s'entretenirent tous les deux. Et ils nommèrent ce dont ils parlèrent le karma et ils annoncèrent ce qu'ils annoncèrent comme le karma. On sera bon par un bon karma, mauvais par un mauvais. »

Cette doctrine, comme on s'en aperçoit, n'admet pas une âme individuelle durable, parce que le Moi (âtman) ne subsiste pas, mais se dissout dans l'éther qui est le « Soi » remplissant tout le monde. Il ne reste que le karma, la base de l'existence future. Déjà Paul Deussen avait fait remarquer avec justesse que cette doctrine ne s'accorde pas avec celles qui sont exposées plus tard dans les upanishads. Il avait vu en elle le premier germe de la théorie bouddhique qui rejette l'âtman et ne laisse survivre que le karma, — une hypothèse confirmée, comme nous le verrons, par des recherches récentes.

La doctrine ancienne qui admet la causalité compensatrice de l'acte et, par contre, renie la substance de l'âme disparaît ensuite des upanishads et cède sa place à une nouvelle théorie de l'âme, qui affirme l'existence d'un noyau spirituel indestructible dans chaque individu. Il est évident qu'une conception philosophique semblable, exigeant un haut degré de pensée abstraite, ne pouvait pas faire d'un seul coup une apparition victorieuse, mais devait se frayer lentement un chemin. La difficulté de s'imaginer une chose immatérielle indestructible comme principe de l'individualité, engageait toujours de nouveau le penseur à adapter au pur esprit les expressions matérialistes. On dit que l'âme est

haute ou grande comme un pouce, que sa demeure est dans le cœur, etc.

Dans la nouvelle théorie de l'âme la notion du karma est comprise autrement : le karma est imaginé comme quelque chose d'inhérent à l'âme, comme une charge qu'elle traîne d'une existence à l'autre et qui l'oblige à entrer toujours de nouveau dans les corps des êtres récemment nés, pour y supporter les douleurs ou éprouver les plaisirs en qualité de « jouissant », comme on l'appelle.

L'acceptation de la doctrine de la métempsycose ne retira pas complètement de la circulation les idées sur la vie et la mort qui avaient cours jusque là, mais elle les laissa subsister, quoique sous une forme légèrement modifiée. Maintenant le ciel et l'enfer ne sont pas les endroits où l'âme récolte pour l'éternité les fruits de ses actes, mais seulement des stations de passage sur son chemin vers de nouvelles formes d'existence. Ainsi vient l'idée, un peu contradictoire dans ses détails, que la récompense de la conduite d'une vie est reçue d'abord dans un lieu de l'au-delà et ensuite encore une fois dans une existence nouvelle. Chândogya-upanishad 5, 10 décrit de la manière suivante la route que les âmes doivent prendre après avoir quitté le corps mort : ceux qui dans le village ont fait de bonnes œuvres, offert les sacrifices, qui ont été généreux, etc., atteignent la lune après la mort en passant par divers échelons intermédiaires (la fumée, la nuit, la moitié décroissante du mois, la demi-année, le monde des pères, l'éther), où ils restent jusqu'à ce que leurs bonnes actions soient épuisées jusqu'à la dernière. Alors ils doivent descendre de nouveau et retournent par une route analogue jusqu'à ce qu'ils entrent finalement dans les nuages et tombent sur la terre sous l'aspect de la pluie. Ils vont alors dans le riz et dans l'orge, le sésame ou les fèves, ou d'autres plantes et ensuite, sous la forme de nourriture, pénètrent dans le corps d'un humain désigné comme devant être leur père dans l'existence prochaine. Avec sa semence, ils atteignent, enfin, le sein maternel qui leur est destiné et obtiennent ainsi le corps qui correspond à leur karma. Cette « voie des pères » est parcourue par tous les êtres ayant accompli quelque part une

bonne action, même si plus tard, en guise de châtiment pour leurs crimes, ils doivent rentrer dans le corps d'un animal ou d'un homme méprisable.

Les intégralement mauvais ont une autre destinée. Les textes s'expriment là-dessus un peu obscurément en disant que les voleurs, les buveurs d'eau-de-vie et autres pécheurs sont précipités en bas, qu'ils vont dans la « troisième place », c'est-à-dire qu'ils renaîtront comme des animaux inférieurs, etc. L'opinion ultérieure a fréquemment remplacé cette idée par celle d'un enfer : le méchant doit d'abord subir toutes sortes de peines dans le monde infernal et après, renouvelé, il naît sous la forme définie par son karma.

La conviction que chaque vie trouve sa suite dans une autre vie est une croyance pleine d'espoir et de consolation. Lorsque quelqu'un considère la vie terrestre comme une chose si belle, si digne d'effort, qu'il essaye d'en jouir à longs traits jusqu'à la fin, jusqu'au bout, pendant une durée aussi longue que possible, celle de « cent automnes », alors il doit trouver agréable la perspective de la continuer au-delà de la mort à l'aide d'un bon karma. Sans aucun doute, des gens qui sont de cet avis, ont existé dans l'Inde jusqu'aujourd'hui. Mais chez les penseurs hindous nous trouvons rarement cette idée. Pour eux la joie de l'existence est envenimée par la pensée qu'elle est limitée et que la mort lui met un terme. « Ce monde est complètement ligoté par la mort, saisi par la mort, l'univers entier n'est qu'une proie pour la mort », — dit la Brihadâranyaka-upanishad. La mort est le plus grand mal à vaincre, mais il ne peut pas être vaincu par le karma. De l'instabilité, de l'existence limitée par la mort, le sage aspire à s'échapper vers l'éternité. Il récite la prière merveilleuse, qui nous est conservée dans le même texte :

« Du néant conduis-moi vers ce qui existe,
Des ténèbres conduis-moi vers la lumière,
De la mort conduis-moi vers l'immortalité. »

Un tel état, qui se trouve au-delà de la douleur et de la mort, existe et peut être atteint, — sur ce point tous les poètes des upanishads sont d'accord avec tous les mystiques.

On sera affranchi de la mort lorsque l'âme sera entrée dans ce qui est placé en dehors de ce monde instable, dans le sublime de l'au-delà. Cette essence impérissable suprême est le principe du monde, la base de l'univers et son explication constitue le but particulier des upanishads.

5. LA DOCTRINE DU BRAHMA.

Les théologiens védiques ont détrôné les dieux, considérés jadis par les dévots comme des puissances dominant le monde. Ils ont placé le sacrifice au-dessus des dieux. On cherchait quelque chose d'encore plus élevé, plus absolu, qui donne sa force au sacrifice et représente le principe suprême du cosmos.

On trouva pour elle une expression convenable dans le mot « Brahma ». Ce mot figure déjà dans le Rigveda, comme désignation du mot magique qui accompagne et rend efficace l'accomplissement des rites. Mais si (par exemple Rigveda 10, 65, 11) au début le Brahma est « une créature des dieux, » une chose qu'ils ont produite, comme le bœuf, le cheval, les plantes, etc., il devient plus tard une force supérieure aux habitants du ciel, comme l'indique la phrase : « Le Brahma fait marcher les dieux ». Il est la force primordiale impersonnelle, née d'elle-même, qui forme la base de tout.

Cependant ce même principe universel fut désigné par un autre nom. Dans le Rigveda on s'imaginait encore le monde comme un « homme » (Purusha) ; à présent cette notion sert aussi pour désigner le Brahma. Mais c'est surtout le mot « Âtman » qui est employé dans ce sens. Originellement ce mot signifie bien le souffle (il est apparenté étymologiquement avec le mot allemand « Atem ») et on le considérait comme la partie la plus essentielle de l'être vivant, le Moi. Puisqu'on croyait reconnaître dans le Tout les mêmes pouvoirs que dans le microcosme, il n'était que logique de trouver également dans le cosmos la force la plus importante du corps et de la croire active en lui. De cette façon Âtman devient finalement un synonyme de Brahma.

Une fois la base suprême et universelle découverte, on a essayé de l'expliquer par des mots dans d'innombrables pas-

sages des upanishads. Il est caractéristique qu'elle est privée de tout attribut moral ; elle est en dehors du bien et du mal. Ensuite, il est remarquable que la Chose Existante est décrite de manière à faire reconnaître que ces penseurs ne songèrent pas encore à la séparation de l'esprit et de la matière. Par exemple, dans la Chândogya-upanishad 6, 2, on dit : « O, cher ! Seule au début elle existait la Chose, unique, sans une seconde. Elle pensa : je veux me multiplier, me procréer ; et elle créa le feu. Le feu pensa : je veux me multiplier, me procréer ; et il créa l'eau ; l'eau pensa : je veux me multiplier, me procréer ; et elle créa l'aliment (c'est-à-dire la terre). — La même divinité (c'est-à-dire la Chose Existante) pensa : je vais entrer dans ces trois divinités avec mon Moi vivant et pour propager le nom et la forme faire tripler chacune d'elles. Et cette divinité entra dans les trois autres avec son Moi vivant et propagea le nom et la forme ; elle a triplé chacune d'elles. » Il est exposé plus loin, comment chacune des trois divinités, c'est-à-dire les éléments primitifs, serait triple dans l'homme où elle se divise en parties grossières, intermédiaires et subtiles. Les différentes parties du corps sont constituées selon le schéma suivant :

	P. grossières.	P. intermédiaires.	P. subtiles.
Aliment.	Excréments.	Sang.	Haleine.
Eau.	Urine.	Chair.	Intelligence.
Feu.	Os.	Moelle.	Parole.

L'idée elle-même est d'une simplicité tout à fait primitive : comme dans le lait baratté le fin, le beurre, vient à la surface, de même chez les trois éléments le fin monte en haut et forme les parties les plus subtiles du corps. En tout cas, il se dégage de cette doctrine singulière que la Chose Existante, quoiqu'elle réfléchisse, est conçue non comme une chose purement spirituelle, mais comme une sorte de matière première cosmique, et les trois éléments qui naissent d'elle sont présentés sous des traits très matériels ; d'autre part, on les considère comme des divinités raisonnantes.

De même, dans d'autres passages la Chose Existante appa-

rait sous une forme qui ne permet pas de discerner si elle est spirituelle ou matérielle. L'évolution progressive y a apporté un changement : on dira ensuite expressément qu'elle est un pur esprit, que son être est constitué par le savoir. Ainsi est fait un pas important en avant qui aura un effet considérable aux époques suivantes.

Les nouveaux philosophes du vedānta ont cherché à identifier le Brahma d'une manière plus précise, en lui ajoutant trois attributs : sat « être », cit « esprit » et ānanda « délices. » Nous avons déjà parlé des deux premiers attributs, un mot seulement est nécessaire ici quant au troisième. Brahma est bienheureux parce qu'il est impérissable ; il est sans désir et sans défaut, parce qu'il est « sans péché, libre de vieillesse, libre de la mort et libre de douleurs, sans faim et sans soif » (17).

Une description précise du principe universel est impossible. « Mais lui, l'âtman, n'est pas comme cela, ni comme ceci ; il est insaisissable, parce qu'on ne peut pas le saisir ; indestructible, parce qu'on ne peut pas le détruire ; il est intenable, parce que rien ne tient à lui ; il n'est pas lié, il est inébranlable, rien ne peut lui nuire. (18) »

Sans origine, comme la cause première et le Moi du monde, le Brahma est la réalité suprême, il est la base de toute chose terrestre. Tout ce qui existe n'est qu'une transformation de lui-même. Uddālaka Aruni explique cette doctrine par des paraboles à son fils Shvetaketu : « Cher, de même que tout ce qui est argileux peut être reconnu pour une motte d'argile, parce que la forme ne s'attache qu'à un mot et n'est qu'un simple nom, — puisqu'en vérité il n'y a que de l'argile, — de même, Cher, en est-il de cet enseignement. »

L'état de pénétration de l'univers par le Brahma qui représente la quintessence la plus subtile du Tout, inhérente à toutes les substances, est rendu par la parabole suivante : le père dit à Shvetaketu : « Apporte un fruit du figuier ». L'élève l'apporte et le père le lui fait fendre. Il ordonne à son fils de fendre aussi les petits pépins qui apparaissent et il l'interroge : « Qu'y vois-tu ? » L'autre répond : « Rien, ô vénérable ». Alors Uddālaka Aruni lui apprend : « La substance fine que tu n'aperçois pas, ô Cher, c'est d'elle qu'est né

ce grand figuier. Crois-moi, ô Cher : de cette fine substance est constitué le Tout ; c'est le réel, c'est l'âtman, c'est toi, ô Shvetaketu. (19) »

Dans ce grand mot « tat tvam asi » (c'est toi) est enfermé le pivot de toute la doctrine des upanishads ; l'identité de la substance d'un dieu et d'une créature trouve là sa plus frappante expression. La progression de la pensée a développé cette idée, a montré que le Brahma est le plus interne, le Soi-même, l'âme du monde, et que dans chaque individu aussi le plus interne, le Moi, le Soi-même (âtman), l'âme est un pur esprit. L'homme ordinaire ne reconnaît pas la vérité de cette doctrine, il se croit un être indépendant et considère son corps comme son Moi ; adonné aux joies et soucis terrestres il ne sent pas l'éternelle unité dans laquelle il est lié avec le Brahma. Seulement dans le sommeil profond, lorsque tous les obstacles sont levés, tout espoir et crainte individuels ôtés, il s'unit momentanément avec le Brahma et participe à ses délices. « Comme quelqu'un enlaçé par une femme aimée n'a aucune conscience de ce qui se passe en dehors ou à l'intérieur, de même celui qui est entouré de l'âtman semblable au savoir, est inconscient de ce qui est en dehors ou à l'intérieur. Il est dans un état où ses désirs trouvent leur satisfaction. L'âtman reste son unique désir, aucun souhait n'existe plus et le souci lui est une chose étrangère. Alors, le père n'est plus le père, la mère n'est plus la mère, les mondes ne sont plus les mondes, les dieux ne sont plus les dieux, les Vedas ne sont plus les Vedas. Alors le voleur n'est plus un voleur, le meurtrier du fruit de la chair n'est plus un meurtrier, le joueur de dés n'est plus un joueur, le cândâla n'est plus un cândâla, le moine mendiant n'est plus un moine mendiant, l'ascète n'est plus un ascète. Cet état ne sera plus inquiété ni par le mérite, ni par la faute, parce qu'il a vaincu tous les soucis du cœur. (20) »

■ Mais cet état du sommeil sans rêves n'est que de courte durée ; tous les matins l'homme se réveille vers les ennuis de chaque jour. Cependant, le sage tâche de rendre l'union avec le Brahma durable, consciente. Le but ne peut pas être atteint par l'accomplissement de bonnes œuvres, puisque chaque

œuvre elle-même produit le karma et ne met jamais fin au sansâra. Seul le savoir peut produire le changement. Mais le savoir commun des théologiens n'est d'aucune utilité ; il n'est, comme disent les upanishads, qu'une science inférieure rien qu'un « nom ». Celui qui cherche la délivrance doit avancer, vers un savoir supérieur, vers la connaissance de l'infini, de l'âtman. Si par l'intuition il saisit la vérité : « Je suis brahman » (aham brahmâ 'smi), alors il est libéré. La perception de ce qui existait depuis toujours, mais restait inconnu jusqu'à présent, est l'affranchissement de la douleur et de la réincarnation. La réalisation de l'unité inséparable avec le fond de l'univers fait évanouir tous les désirs terrestres, annihile tout le karma. Pour le libéré tout souhait, toute crainte, tout espoir ont cessé, les œuvres qu'il accomplit encore ne se rattachent plus à lui, comme la goutte d'eau n'adhère pas à la feuille de lotus. Quand le saint meurt, il ne renaitra plus, il entre chez l'éternel, l'impérissable Brahma.

Le chemin du libéré vers le Brahma est peint dans les upanishads en couleurs vives. Les images diffèrent en détails et ce n'est que par les constructeurs de systèmes ultérieurs qu'elles ont été assemblées en une unité assez lâche et nullement exempte de contradictions. Ainsi, la Chândogya-upanishad 5, 10 oppose, à la « voie des pères » et la « troisième place » (p. 87), la « voie des dieux » par laquelle les affranchis arrivent au Brahma. Ceux-ci, après avoir quitté les flammes du bûcher funéraire, doivent passer par une série de stations intermédiaires : (le jour, la moitié claire du mois, la demi-année, l'année, le soleil et la lune). De la lune, ils atteignent la foudre. Là un être surhumain les accueille et les conduit au Brahma.

Un autre vieux texte (Kaushitaki-upanishad, 1, 5) décrit l'accueil des libérés par le Brahma. Ici le monde du Brahma est présenté comme un pays ravissant avec des mers, des cours d'eau, des villes et des palais. A la rivière Vijarâ (« sans vieillesse ») l'âme affranchie est saluée et parée par cinq cents sylphes ; là elle laisse tomber son karma, à ses amis elle transmet ses bonnes actions, à ses ennemis les mauvaises. En passant devant les gardiens des portes, Indra et

Prajâpati, elle vient dans la salle Vibhu, où elle est pénétrée par la gloire du Brahma. Enfin elle atteint la couche de repos, amitaïjas, sur laquelle est assis le dieu Brahma.

Ces détails mythologiques, brodés autour de l'idée de l'entrée de l'âme libérée chez le Brahma, furent expliqués plus tard comme les images d'un processus psychologique, mais elles ont joué un rôle très important dans l'histoire des religions hindoues, parce que dans la suite les écoles théistes védantistes citent précisément ces passages pour justifier leurs conceptions.

Du Brahma, il n'y a pas de retour dans le tourbillon terrestre, — il n'y a pas de retour, comme le souligne avec emphase la Chândogya-upanishad 4, 15, 6. Néanmoins, l'individualité de l'âme libérée n'est pas encore complètement éteinte. On enseigne, plutôt, qu'elle mène une vie libre, que tout ce qu'elle souhaite lui est accordé : son père, sa mère, ses frères et ses sœurs lui apparaissent selon son désir, aussi bien que les parfums et les couronnes, la nourriture et la boisson, le chant et le jeu des harpes, et les femmes. « Parce que, quoiqu'il puisse vouloir, quoiqu'il souhaite, tout s'accomplit aussitôt selon sa volonté. Satisfait, il se réjouit (21). »

A côté de tels passages, où l'arrivée chez le Brahma et les plaisirs brahmaniques sont interprétés d'une façon grossièrement matérielle, il y en a d'autres, où tous ces traits mythologiques manquent et dans lesquels on parle de la dissolution immédiate du saint dans l'Absolu. Ainsi, il est dit :

« Les esprits vitaux de celui qui est sans désir, libre de désir, qui a le désir assoupi, dont le désir est l'âtman seul, ne s'en vont pas. Il est seul le Brahma, il va lui seulement chez le Brahma. Il existe à ce sujet le vers suivant :

« Lorsque se seront détachés tous les désirs
Qui habitaient son cœur,
Le mortel deviendra immortel,
Encore ici-bas il atteindra le Brahma. »

Ce corps git là, comme une peau de serpent rejetée par la mue git sur une fourmilière. Mais l'autre, l'incorporel, l'immortel esprit vital, c'est le Brahma, c'est la lumière (22).

L'exposé des points principaux des upanishads, que nous avons tenté ici, est fondé sur les plus antiques de ces ouvrages, surtout sur Brihadâraṇyaka et Chândogya. Il reproduit nettement leur caractère, en montrant comment dans cette littérature les pensées philosophiques spiritualisées se trouvent à côté d'idées populaires ; comment la haute conception de l'âme universelle et de son identité avec l'âme individuelle sort de notions primitives, qui ne distinguaient pas encore entre l'esprit et la matière ; comment l'idée du nirvâna, de l'évanouissement total de l'âme délivrée dans le Brahma, surgit à côté de la doctrine de la voie des dieux et de la splendeur céleste des saints. Nous trouvons également dans les upanishads composées plus tard un voisinage semblable de doctrines auxquelles, si nous les considérons d'après notre conception actuelle du monde, nous devons attribuer une valeur très inégale. Il est impossible de reconstituer une suite historique de tous ces textes qui nous démontrerait l'évolution de l'idée primitive à l'idée philosophique, puisque dans les upanishads plus récentes nous rencontrons souvent des idées plus grossières que dans les anciennes. Cependant, on ne peut pas non plus constater un avilissement général, une chute d'un niveau élevé à un autre plus bas. Nous devons plutôt considérer les différentes upanishads, voire les morceaux isolés dont elles sont composées, comme les produits de penseurs de valeur bien inégale. Les idées de leur temps sont enchevêtrées avec la doctrine archaïque, les concepts de la philosophie naturelle du Sâṅkhya, la pratique de méditation du Yoga, le monothéisme d'empreinte sectariste et beaucoup d'autres éléments. Nous allons en parler plus tard en détail, lorsque nous nous occuperons du brahmanisme. Toutefois, reproduisons ici quelques vers d'une upanishad qui permettent un coup d'œil sur l'art spirituel mystique de ces poésies. Les strophes sont extraites de la Katha-upanishad, qui appartient au groupe des upanishads métriques et dont l'origine est placée approximativement dans le VIII^e siècle. Dans ces vers le dieu de la mort Yama dépeint la nature du Brahma aux jeunes brahmanes Naciketas par les paroles suivantes :

« Celui qui, s'absorbant en soi-même,
Reconnaît pour dieu le mystérieux, le profondément cache,
Le primitif-éternel qui habite les cœurs,
Celui-là est au-dessus de la joie et de la douleur.

L'esprit ne naît pas et ne meurt pas,
Il ne sort de rien et ne va vers rien,
Il est immuable et impérissable,
Et si le corps est tué il survit encore.

Tel l'infime et, cependant, plus grand que les plus grands,
Le dieu est caché dans le cœur de la créature.
Celui qui, dépourvu de désirs, s'affranchit de la douleur et du souci,
Reconnaît dans le calme le bonheur du Soi-même.

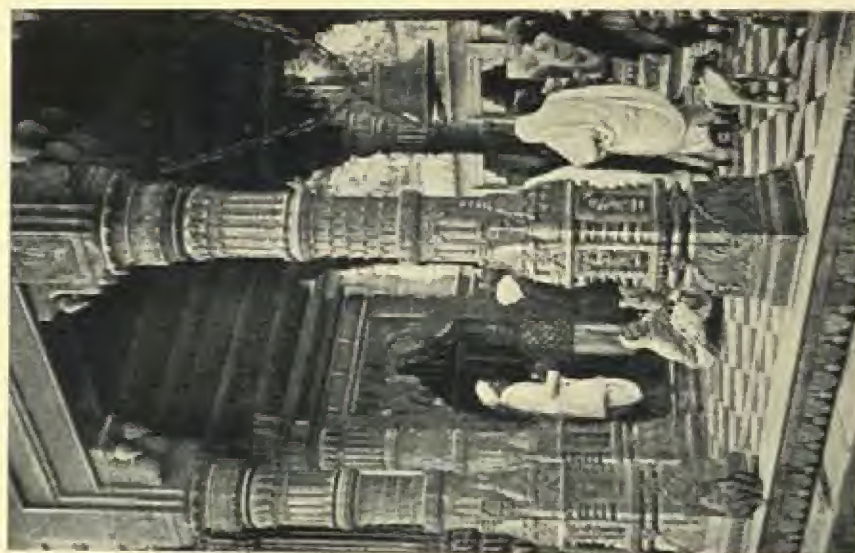
Le dieu n'est pas à saisir par l'étude
Et ce n'est pas la réflexion qui conduit au vrai-éternel.
Seul celui qu'il choisit peut le comprendre,
Et à lui sera révélé son Soi divin.

L'unique, — le Soi intime de la nature, —
Réapparaissait sous des formes éternellement renouvelées
Aux sages, qui le reconnaissent en eux-mêmes,
Et aux sages seuls s'épanouit la félicité infinie.

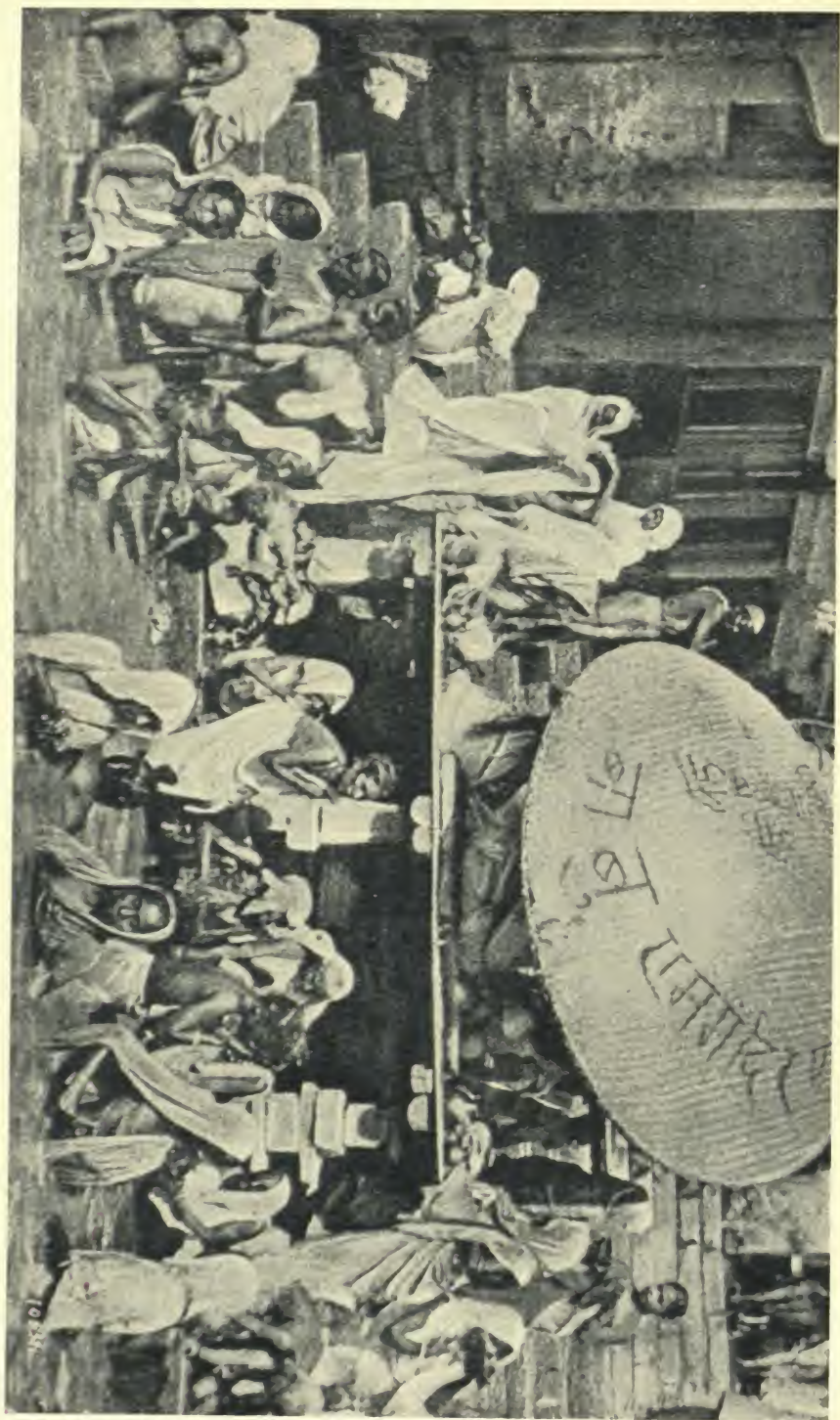
Il est la réalisation des désirs, l'esprit des esprits,
Le Un éternel, servi par les nombreux.
Aux sages qui le reconnaissent en leur propre cœur
Et seulement pour eux s'épanouit la paix perpétuelle (23). »



a) Ganesha.



b) Dans le temple de Durgâ à Benares.



Les pèlerins se baignant à Benares

TROISIÈME PARTIE

LES RELIGIONS DE LA PÉRIODE CLASSIQUE

AVANT-PROPOS

La première période de l'histoire de l'évolution religieuse des Hindous se perd dans la nuit de la fable. Ayant sous la main les écritures sacrées qui datent de ces époques, nous pouvons obtenir une image approximative de la vie et des croyances des classes supérieures, mais nous connaissons à peine les faits et les personnages historiques. C'est à peine si les noms des auteurs des hymnes védiques nous sont transmis. On connaît le grand prophète Yâjnavalkya et le puissant roi Janaka, on peut avoir une idée des violentes batailles que les princes aryens livraient aux Dravidiens et avaient entre eux-mêmes. Mais tout cela manque de détails concrets qui nous permettraient de dégager un noyau solide sous le voile des légendes, de bien définir les particularités et de les fixer chronologiquement. Dans la seconde période, dont nous allons nous occuper maintenant, un changement se produit peu à peu dans cet ordre de choses. A vrai dire, les Hindous n'ont pas possédé d'ouvrages historiques qui par leur véracité se fussent tant soit peu approchés de ceux des autres peuples anciens. Leur richesse d'imagination et leur mentalité philosophique, qui cherchait à interpréter l'essence des événements terrestres, sans les prendre dans leur suite chronologique, ne se mettaient que trop souvent en travers de leurs efforts dans le domaine de l'histoire. Cependant, dans la littérature, dans les inscriptions et sur les monuments, plus nous approchons de notre temps, et plus nettement personnages et événements définis apparaissent devant nous. Quoique ces renseignements sur le passé hindou soient sous

beaucoup de rapports incertains et incomplets, ils suffisent dans leur ensemble pour donner une notion suffisante de l'évolution historique et des forces qui l'ont stimulée.

Le fait le plus important, celui qui a imprimé sa marque à l'époque entière dont on traitera ici, est l'expansion de la civilisation aryenne sur toute l'étendue de la péninsule du Gange et sa fusion avec la civilisation des Dravidiens. L'avance des Aryens vers le Sud a dû se produire assez rapidement, puisque déjà au III^e siècle avant J.-C. le Sud était gagné à la civilisation aryenne. Le fait que des écoles védiques comme celles de Baudhâyana et d'Apastamba s'établirent dans le Sud, fait dire avec vraisemblance que les Aryens y avaient solidement pris pied avant le V^e siècle av. J.-C. Lorsqu'on parlera de l'extension de la culture aryenne, on n'aura pas besoin d'accepter a priori que celle-ci, comme aux époques précédentes, résultait d'une conquête guerrière. Il est bien plus vraisemblable qu'elle se soit en partie propagée par la voie d'une paisible conversion. Il paraît que souvent toute la population d'une contrée, surtout sa classe supérieure, ne fut pas gagnée d'un seul coup par cette culture, mais qu'il se forma d'abord des colonies et des écoles aryennes, dont l'influence et l'autorité spirituelle grandissaient peu à peu. L'extension de la sphère de civilisation aryenne ne resta pas, naturellement, sans un effet sur les Aryens eux-mêmes. Le contact toujours plus étroit avec l'élément autochtone et le mélange graduel avec lui eurent pour conséquence d'influencer fortement les idées des envahisseurs par les conceptions dravidiennes. Ainsi sortit peu à peu du brahmanisme l'hindouisme, cette institution socialo-religieuse protéiforme et, pourtant, homogène à sa manière, qui aujourd'hui encore englobe la grande majorité des Hindous.

Politiquement l'Inde se divisa en un grand nombre d'États de caractères très variés. À côté de petites principautés, nous trouvons des royaumes puissants ; à côté des monarchies gouvernées despotiquement se trouvent des républiques de nobles sous le régime d'un conseil aristocratique. De temps en temps surgissent de grands empires, dont les souverains réunissaient sous leur sceptre sinon l'Inde entière, au moins

des domaines énormes, comme Candragupta (322-298 av. J.-C.) et ses successeurs Bindusâra et Ashoka, comme Kanishka (vers 100 après J.-C. ?), comme les premiers princes de la dynastie Gupta (320-480 après J.-C.), comme Harsha (606-647 après J.-C.). La civilisation prit un grand essor. La poésie créa des chef-d'œuvres impérissables, les sciences florissaient et l'art commença à déployer sa magnificence. La vie sociale est caractérisée par l'extension du régime des castes, mouvement que ne pouvaient retarder les tendances opposées de quelques écoles religieuses. Un trait caractéristique de toute cette civilisation mérite d'être spécialement souligné : dans l'essentiel elle n'a pu s'épanouir que par sa propre force. Bien que des conquérants étrangers aient à plusieurs reprises fait irruption dans l'Inde, tels que les Perses, les Grecs d'Alexandre le Grand, les Saces et les Tokhariens de l'Asie Centrale, les Huns Blancs et d'autres ; quoique des parties de l'Inde pendant un temps soient restées sous la domination de dynasties non indiennes, — toutes ces influences étrangères furent d'une courte durée et sans effet persistant. Les Hindous n'ont pas dédaigné les suggestions venues du dehors ; leur vie intellectuelle a reçu de fortes impulsions de l'art et de l'astrologie grecs. D'autres influences, qui jusqu'à présent n'ont pas encore été définies, peuvent elles aussi avoir agi. Toutefois, l'esprit hindou s'est montré constamment si vigoureux, qu'en un court laps de temps, il est parvenu à assimiler le bien étranger, à le transformer entièrement à sa manière en lui appliquant le sceau de sa propre pensée. La force de l'hindouisme se manifeste encore par la colonisation qu'il entreprit au-delà des frontières de son pays. A Ceylan, en Indochine, au Tibet et en Asie Centrale et Occidentale, on aperçoit de la façon la plus nette les rayonnements puissants venant de la civilisation de l'Inde.

La religion védique porte — en apparence — un caractère d'unité, puisque ses idées diverses (pour autant que nous les connaissions), si différentes qu'elles puissent être, ont toutes été réunies dans le réceptacle de cette littérature sacrée, considérée par les générations suivantes comme étant d'inspiration divine. A l'époque post-védique le tableau change. Une

foule d'idées divergentes entrent en conflit ouvert entre elles. La tolérance marquée des hindouistes et leur faculté singulière de considérer comme réconciliables des points de vue que nous considérons comme diamétralement opposés, a réussi à réconcilier, au moins apparemment, beaucoup de cultes et de doctrines divergents, tant que les bases de l'ordre social brahmanique ne furent pas ébranlées. Mais cette tolérance avait des limites. Les penseurs et les écoles qui dédaignaient de légaliser leur doctrine par la reconnaissance, ne fût-ce qu'extérieure, de la tradition védique et du statut brahmanique, — les hommes qui entraient en opposition avec les instructeurs des Vedas et avec les lois de la caste des prêtres, furent exclus des cadres pourtant bien élastiques de l'orthodoxie. Depuis le milieu du 1^{er} s., nous rencontrons un nombre assez élevé de religions « hérétiques » de ce genre ; toutefois, peu furent assez fortes pour survivre jusqu'à notre temps.

Les ouvrages qui donnent une description de l'époque vers 500 av. J.-C., comme les épopées brahmaniques et les textes sacrés des jainas et des bouddhistes, nous renseignent sur une quantité immense de doctrines philosophiques qu'on avait alors élaborées et qu'on débattait ardemment. Il y eut des écoles, qui acceptaient comme principe cosmique le temps, ou une essence spéciale inhérente aux choses (*sva-bhâva*), ou la nécessité transcendante, ou le hasard, alors que d'autres proclamaient des théories matérialistes ou atomistes. Certaines déclaraient éternels le monde et le Soi, d'autres les crurent partiellement éternels, d'autres encore crurent le monde fini, d'autres — infini. Les unes croyaient au libre arbitre, à la responsabilité et à la réincarnation, les autres les rejetaient. A côté des polythéistes, panthéistes et théistes de toutes les nuances, il y avait des personnes qui niaient l'existence d'un dieu gouvernant le monde, sans contester, cependant, la présence d'un ordre universel moral et la survie après la mort. A ceux-ci s'ajoutaient des agnostiques et des sceptiques divers.

Quelques-unes des conceptions qui formaient la base de ces doctrines ont survécu sous une forme ou une autre dans

les systèmes métaphysiques ultérieurs, tandis que d'autres ont été repoussées au cours de l'évolution à l'arrière-plan, tombant finalement dans l'oubli. Une secte qui joua un rôle au milieu du premier millénaire av. J.-C. et qui est mentionnée encore au ^{vi}^e s. après J.-C. comme une communauté religieuse particulière, était celle des *ājīvikas*. Le fondateur de cette communauté fut un certain Gosāla, qui pendant un moment vécut avec Mahavira, prophète des jainas, mais plus tard se sépara de lui. Gosāla enseigna un système compliqué et élaboré avec minutie. Nous manquons d'informations authentiques sur ce personnage ; cependant, les écritures sacrées de ses adversaires bouddhistes et jainas contiennent des renseignements utiles. Voici comment il aurait prêché selon le *Dighanikāya* bouddhique, II, 20.

« Il n'y a ni fondement, ni cause pour l'inclination des individus au péché ou à la pureté morale ; ils sont pécheurs ou purs sans cause ni raison. Il n'y a pas d'action personnelle, ni étrangère, ni humaine ; il n'y a pas de force, ni d'énergie, ni de pouvoir humain, ni d'effort humain. Tous les individus, créatures, êtres, toutes les espèces de vivants reçoivent leur forme d'existence non du libre-arbitre, non de leur propre force et énergie, mais uniquement en conséquence de la décision du destin, de l'ambiance, de l'être duquel ils sont nés et ils ressentent le bonheur et les chagrins seulement autant qu'ils appartiennent aux 6 classes des créatures. Les naissances principales sont au nombre de 1.400.000, et les autres au nombre de 6.000, et encore d'autres au nombre de 600 ; il y a 500 sortes de karma et il y a encore 5 karmas, et 3, et 1, et 1/2 karma. Il y a 62 sentiers pour se conduire dans la vie, 62 sous-kalpas (âges du monde), 6 classes d'hommes (d'après leur conduite morale), 8 stades humains (jusqu'à la sainteté et au delà), 4.900 manières d'entretenir la vie, 4.900 sortes d'ascètes ambulants, 4.900 régions qu'habitent les *nāgas* (esprits-serpents), 2.000 pouvoirs du corps et de l'âme... 8.400.000 grandes périodes universelles au cours desquelles les intelligents et les sots, ayant terminé le cycle de la métempsycose, amèneront la fin de la souffrance. Il n'y a pas lieu de croire que : « Par cette discipline morale, ces obser-

vances, cette ascèse, cette sainte conduite je vais parachever cette récompense des actes ; ou, si elle est complètement parachevée, l'épuiser dans une série de nouvelles existences ». Il n'en est pas ainsi. Le bonheur et la souffrance sont mesurés comme avec des boisseaux et la durée de la métempsycose a son terme défini ; il n'y a pas de réduction ni de prolongation, pas d'augmentation ni de diminution. Comme une pelote de fil lancée ne s'éloigne qu'en se dévidant, exactement comme cela, les sots aussi bien que les sages mettront fin à la souffrance uniquement en accomplissant le cycle de la métempsycose (24). »

A côté de ce déterminisme accentué la doctrine de réanimation paraît être un point remarquable du système de Gosâla : selon lui, après avoir passé par de nombreuses existences strictement définies, l'âme peut être délivrée, lorsque pendant son dernier séjour terrestre elle entre sept fois dans le corps d'un défunt en le ranimant de nouveau. Gosâla affirme avoir lui-même changé de corps sept fois au cours de 133 ans.

La manière de vivre de Gosâla et de ses fidèles semble être aussi singulière que leur doctrine. L'insuffisance des informations que nous possédons sur les Âjlvikas, — surtout, si on tient compte du fait que celles que nous avons ne proviennent que de leurs ennemis, — ne nous permet pas d'obtenir une image précise de cette remarquable communauté religieuse.

Gosâla, comme on l'a déjà vu, n'est pas le seul maître qui ait fondé une religion originale allant à l'encontre de la tradition brahmanique. On nous cite encore d'autres chefs de sectes, dont les doctrines, toutefois, semblent avoir à peine survécu à eux-mêmes. Par contre, nous rencontrons de grands mouvements qui vont dominer toutes les époques futures. Ce sont les œuvres de deux hommes, Mahâvira et Gautama Buddha qui, contemporains de Gosâla, habitaient le Bihâr actuel. Le jainisme et le bouddhisme, quoique apparentés sous certains rapports au brahmanisme, sont deux religions indépendantes ayant chacune sa propre histoire, sa littérature, son dogme et son culte. Nous allons par conséquent les traiter séparément.

La période s'échelonnant entre environ 500 av. J.-C. et

1000 après J.-C. est caractérisée par l'apparition simultanée sur le sol de l'Inde de trois religions parfaitement formées et nées dans le pays : le brahmanisme, le jaïnisme et le bouddhisme. A chacune d'elles sera consacré dans la suite un chapitre spécial. Nous ne donnerons ici que quelques notes sur les rapports réciproques de ces religions.

Le brahmanisme fut, indiscutablement, toujours la religion prépondérante de l'Inde, puisque de tout temps il posséda des adeptes dans toutes les régions du continent. Il est vrai, qu'à un certain moment, le jaïnisme et le bouddhisme ont fortement limité son pouvoir dans certaines régions, mais jamais ils n'ont pu le déloger totalement. Nous le rencontrons donc également dans les États des souverains qui étaient eux-mêmes des jainas ou des bouddhistes convaincus, tels que les princes jainas de l'Inde méridionale ou les rois bouddhistes Ashoka et Kanishka. D'ailleurs au jaïnisme et au bouddhisme, même à leur apogée, n'adhérait, même dans les provinces où ils dominaient, qu'une partie de la population. Comme au début les doctrines sacrées appartenaient surtout aux communautés monastiques, qui s'occupaient peu des besoins rituels du monde séculier, les laïques s'adressaient aux prêtres brahmanes pour faire célébrer les cérémonies à l'occasion des naissances, de la consécration des adolescents, du mariage, des enterrements. Il est vrai que plus tard jaïnisme et bouddhisme ont élaboré leurs propres rites, mais ceux-ci ne parvinrent pas à se libérer des influences brahmaniques ; aujourd'hui encore les brahmanes non jainistes exercent souvent des fonctions dans les temples de ces derniers. Bien que les théologiens se disputassent violemment et que dans les États des rois fanatiques on arrivât parfois à persécuter les sectaires, les trois religions ne se placèrent jamais vis-à-vis l'une de l'autre dans une opposition aussi tranchante que le catholicisme et le protestantisme en Europe ; la tolérance des Hindous était si grande, qu'on considérait plutôt les trois religions comme des voies égales de salut et même les princes convaincus d'une certaine doctrine construisaient des temples pour ceux de leurs sujets qui avaient une croyance différente.

I. LE BRAHMANISME

1. LA TRADITION SACRÉE.

Le brahmanisme ultérieur, désigné aussi comme « hindouisme », (quoique ce terme soit réservé par certains savants à sa seule phase récente commençant avec la seconde moitié du 1^{er} millénaire après J.-C.), se présente lui-même comme une continuation de la religion védique telle qu'elle fut exposée dans les *sanhitâs*, *brâhmanas* et *upanishads*. Le Veda est pour le brahmanisme une révélation éternelle irréfutable ; tout ce qui est enseigné par le Veda fait autorité ; les rites recommandés par le Veda sont le fil conducteur de toute activité. Mais, pratiquement, la croyance et le culte ultérieurs ressemblent peu à ceux de jadis ; bien que les idées védiques et les prescriptions cultuelles fussent conservées, la religion a pris ensuite un caractère différent. A côté des conceptions provenant du Veda, d'autres, qui lui sont étrangères, se manifestent de plus en plus fortement. La fusion des Aryens et des Dravidiens devenant de plus en plus intime, l'évolution des rapports culturels et sociaux et de nombreux autres facteurs s'expriment ensuite dans la pensée religieuse. Théoriquement le Veda reste, après comme avant, la source indiscutable de toute la science des choses terrestres et surnaturelles, mais de fait le monde des conceptions religieuses change complètement à mesure de son éloignement de l'époque védique. Dieux nouveaux, rites nouveaux, idées philosophiques nouvelles s'avancent au premier plan, supplantent la tradition ou la transforment. La « *shruti* », la révélation, est complétée par la « *smriti* », la tradition sacrée, série d'ouvrages qui, selon la croyance des Hindous, s'accordent parfaitement avec le Veda, mais portent en réalité l'empreinte d'un esprit différent. La théologie orthodoxe s'efforçait toujours de niveler et d'expliquer cette différence. D'après elle les grandes épopées et les *purânas* seraient des interprétations faites par

des saints savants d'un « Cinquième Veda » perdu ; ils étaient destinés à la masse populaire. A l'encontre de la shruti, que pouvaient seuls étudier les membres des trois castes supérieures, ces écritures devaient être accessibles également aux shūdras et aux femmes, et leur contenu serait en harmonie parfaite avec les Vedas. Des savants des écoles les plus diverses cherchaient à démontrer l'accord complet entre la shruti et la smriti en prêtant à la seconde les doctrines de la première, ou en les omettant. Mais toutes ces explications plus ou moins artificielles ne peuvent pas voiler les grandes différences qui existent entre les deux groupes littéraires et qui les distinguent comme produits de deux périodes de l'histoire intellectuelle indienne bien éloignées l'une de l'autre.

Les ouvrages de la smriti ont été écrits à des époques très diverses et varient fortement selon leur destination, leur plan et leur contenu. En majorité ce sont des shâstras, c'est-à-dire des manuels exposant les sciences ayant un rapport plus étroit avec le culte et l'étude du Veda, comme la grammaire, la prosodie, l'astronomie, le rituel et la jurisprudence. Les livres de loi, surtout, sont de la plus haute importance pour la vie religieuse des hindouistes, parce que leurs préceptes soumettent à une norme rigide et règlent jusqu'aux détails infimes toute l'activité des différentes castes. Le livre de loi hindou le plus célèbre est celui de Manu, la « Manu-smriti ». D'après l'opinion indienne, il serait d'une origine surnaturelle : Brahmâ, le créateur du monde, le communiqua à son fils Manu et ce patriarche, que les Hindous considèrent comme l'ancêtre de tous les hommes et l'auteur de tout l'ordre moral et social, aurait propagé le savoir ainsi acquis. Sur ce point les recherches européennes ne se rangent pas à l'avis des Hindous ; selon elles, l'ouvrage, bien que des concepts très vieux y soient conservés, fut composé relativement tard, — probablement entre le ⁱⁱ^e s. avant et le ⁱⁱ^e s. après J.-C. ; de plus, ce n'est pas un ouvrage d'un seul jet, mais une compilation qui reproduit souvent des doctrines contradictoires. La Manu-smriti n'est pas un livre de loi dans le sens moderne ; à part de la législation, il s'occupe des sujets les plus variés qui n'ont avec celle-là qu'un rapport très éloigné ;

ainsi, on traite de la création du monde, des sacrements religieux, des devoirs des pères de famille et des ascètes, de l'art de gouverner, de la métempsycose et de beaucoup d'autres matières.

Les autres ouvrages considérés comme faisant partie de la *smṛiti* sont d'un contenu narratif, quoique l'élément didactique s'y manifeste fortement. Parmi ceux-ci la première place revient indiscutablement au *Mahābhārata*. C'est une grande épopée héroïque qui décrit en 100.000 vers doubles la grande lutte entre les clans Kuru et Pāndu. A chaque instant l'action est interrompue par des épisodes, où sont racontées toutes sortes de légendes sur les dieux et les héros. Aussi innombrables sont les passages savants intercalés dans l'action; l'insertion la plus connue de ce genre est la *Bhagavadgītā*, une poésie philosophique de 700 strophes, où Krishna apprend à Arjuna la doctrine de la délivrance par l'amour divin. Selon les hindouistes le *Mahābhārata* serait l'œuvre du sage Vyāsa qui plus tard fut tenu par quelques-uns pour l'incarnation de Vishnu. Cependant, l'examen philosophique a démontré que celui-ci n'est pas l'œuvre homogène d'un seul homme, mais le résultat du travail de plusieurs poètes. On place approximativement l'apparition du *Mahābhārata* entre le *iv^e* s. avant et le *iv^e* s. après J.-C.

En dehors du *Mahābhārata* les Hindous possèdent encore une autre grande épopée nationale : le *Rāmāyana*. Celui-là raconte la vie du roi Rāma, incarnation de Vishnu, et les combats qu'il livrait à Rāvana, roi des géants de Lankā (Ceylan). Le *Rāmāyana* est moins long que le *Mahābhārata* ; il n'a que 24.000 vers doubles et porte un caractère plus uni, malgré qu'il soit très riche en épisodes. Son auteur serait le saint Vālmiki, que les hindouistes désignent comme le premier poète littéraire. Sous sa forme actuelle l'épopée présente, sans doute, beaucoup d'éléments qui furent étrangers à l'œuvre originale et y sont entrés lors des remaniements successifs. Au *ii^e* s. après J.-C., il semble déjà avoir eu dans l'essentiel son aspect actuel ; les débuts de l'épopée semblent remonter vers le *iv^e* s. av. J.-C.

A côté de ces deux épopées, les « *purānas* » sont les sources

principales de la mythologie des hindouistes. Ce sont des ouvrages dont l'ensemble est attribué à Vyâsa, déjà mentionné, mais qui proviennent de milieux littéraires complètement différents et sont rédigés au cours du premier millénaire après le début de notre ère. En tout on compte 18 purânas dont les titres dérivent généralement de noms de divinités (et de leurs incarnations) ou de saints, qui y jouent un rôle important.

Le contenu des Purânas est très varié. En premier lieu, ils comprennent des récits sur la création et la fin du monde, les luttes des dieux et des démons, les incarnations des dieux, l'histoire des dynasties du soleil et de la lune, la vie des patriarches et des prophètes. Une place considérable est consacrée au culte : on reproduit les hymnes aux dieux, on expose des rites pour les événements de la vie journalière et pour les fêtes, on décrit certaines cérémonies de l'inauguration des images divines, on recommande des mantras (formules magiques). Enfin, on y trouve des discussions sur des problèmes surtout philosophiques, mais également sur des sciences plus temporelles, comme l'astrologie et la poésie. De nombreux purânas portent un caractère sectaire nettement marqué ; ils sont les livres de textes de certaines associations, qui cherchent à prouver que le dieu adoré par elles est le maître suprême du ciel et de la terre.

Enfin, d'origine purement sectaire sont les âgamas et les tantras, les écritures sacrées des vishnouites, shivaïtes et shâktas. Par les adhérents de certaines communautés religieuses, ils sont appréciés à l'égal des Purânas et par leur contenu ils ont beaucoup de commun avec ces derniers. Mais comme ils appartiennent pour la plupart aux époques plus récentes, nous nous en occuperons plus loin.

Dans les chapitres suivants, nous représenterons la croyance et le culte du brahmanisme tel qu'il nous apparaît dans les ouvrages de smriti mentionnés ci-dessus.

2. LE PANTHÉON.

C'est par la transformation du panthéon que le changement de la pensée religieuse s'exprime le mieux. Les grands dieux védiques Indra, Agni, Sûrya, Soma, Varuna, Vâyu et d'autres n'occupent plus le premier plan dans l'intérêt du dévot, mais sont jusqu'à un certain point refoulés en seconde ligne ; désormais d'autres habitants célestes réclament l'adoration principale, avant tous Vishnu et Shiva, leurs épouses et leurs suites.

La croissance du monde divin ne se laisse saisir, historiquement, que dans ses contours généraux. Les grands dieux, Vishnu et Shiva, qui dès lors dominent le ciel et la terre, ne sont pas uniquement les devas védiques du même nom, dont la zone de pouvoir se serait étendue dans la croyance de leurs adorateurs ; ils ne sont plus les anciens personnages divins, dont la forme un peu vague se serait quelque peu précisée par l'apparition de traits individuels. Ils représentent plutôt, en ce qui concerne leurs propriétés essentiellement nouvelles, un conglomerat des divinités les plus différentes, souvent d'une provenance certainement non-aryenne. Cette fusion pouvait se produire de façons diverses ; la plus simple était l'interprétation de certains dieux comme aspects spéciaux, formes d'apparition ou d'incarnation d'autres divinités et la transplantation de tous les cycles mythiques presque sans modification sur Vishnu et Shiva. Par conséquent, d'innombrables héros de clans et des divinités locales pouvaient être facilement associés et devenir des dieux importants, que l'on pouvait alors placer à la tête d'un système hiérarchique d'êtres supra-terrestres. A ces grands dieux s'en ajoutent une foule d'autres, qui au point de vue du rang et de l'estime occupent une place plus effacée, mais qui sont néanmoins importants ; ce sont en partie des divinités aryennes transformées, en partie des adoptions de divinités purement dravidiennes et, enfin, des créations nouvelles de l'éternelle imagination productrice de mythes.

Il m'est impossible de traiter ici de tous les dieux acceptés

dans le panthéon brahmanique, d'exposer leur histoire et de raconter leurs innombrables légendes. Que le lecteur se reporte aux chapitres correspondants de mon « Hindouisme » dans lequel j'ai reproduit brièvement les légendes principales des divinités importantes. Un aperçu succinct suffira ici.

Brahmâ est, sans aucun doute, le dieu du brahmanisme le plus connu en Europe. Cependant, l'opinion qu'il soit le dieu suprême de la religion appelée d'après son nom, est erronée. Le mot « brahmanisme » ne désigne pas les adeptes de Brahmâ, mais, plutôt, les gens qui reconnaissent les brahmanes comme leurs prêtres et instructeurs et suivent les règles des écritures complétées par ceux-là. De même les hindouistes ne sont pas les « serviteurs de Brahmâ », comme le croyaient encore les Portugais, entrés en contact avec eux depuis la découverte de la route maritime vers les Indes Orientales. Brahmâ est bien adoré, mais il n'est pas leur dieu supérieur. Pourtant à un moment donné il semblait qu'il le deviendrait ; mais l'évolution passa par une autre voie. Originellement Brahmâ est la personnification du brahma (le neutre), de l'Absolu, de l'âme universelle. La notion de la chose impersonnelle, qui est à la base de tout, était trop abstraite pour pouvoir satisfaire aux exigences religieuses de la masse de la population ; alors, la pensée mythologique tira d'elle une divinité personnelle et la nantit de traits individuels en lui adaptant les légendes du créateur du monde, de Hiranyagarbha, de Prajâpati, etc. Néanmoins, même sous cet aspect du « tout-puissant, sujet de personne, à l'œil de qui rien n'est caché, père de tout ce qui fut et de tout ce qui sera », comme le décrivent les prêtres, il restait encore trop incolore pour plaire au croyant. Son adoration resta toujours limitée à un petit nombre d'adeptes, tandis que pour la majorité il n'était pas un dieu suprême, mais seulement une entité élevée qui, malgré sa participation importante à la création, fournit peu de prise à l'imagination et pour cette raison ne joue aucun rôle marquant dans la fable ou dans le culte.

Par contre, Vishnu fit une ascension vertigineuse. Ce dieu, qui se présente dans le Rigveda comme ami d'Indra et porte quelques traits de divinité solaire, se distingue déjà dans le

Yajurveda par son identification, souvent répétée, avec le sacrifice ; dans les épopées sa position devient de plus en plus élevée. Les dieux et les héros populaires les plus aimés sont déclarés identiques à lui. Ainsi fut créée l'idée d'un maître charitable, assistant les bons dans toutes les peines et dangers. La grande popularité dont jouit Vishnu est due à la circonstance qu'il ne trône pas au-dessus de tout en qualité de dieu éloigné du monde, mais que de temps en temps, il prend lui-même une forme terrestre pour récompenser ses adorateurs et libérer le monde du mal. Ces incarnations de Vishnu où il entre dans un corps animal ou humain, s'appellent avatâras et sont un sujet très courant dans la légende indienne. Sous la forme animale Vishnu préserve l'humanité de la destruction : métamorphosé en poisson il sauve du déluge l'ancêtre Manu ; comme tortue, il constitue la base du mont Mandara, avec lequel les dieux et les démons barattèrent la mer de lait pour obtenir l'élixir de longue vie ; comme sanglier, il retire la terre de l'abîme où elle fut précipitée par un démon. Moitié homme, moitié animal, comme homme-lion il tua un démon malfaisant. Comme nain, par ses trois pas (p. 56), il gagna l'univers. Comme Parashu-Râma il extermina les orgueilleux khsatriyas. Comme Râma il tua Râvana, roi des géants, qui lui avait ravi Sitâ, son épouse. Sous les traits de Krishna, il accomplit de grands exploits et enseigna la voie de la délivrance. En dehors de ces avatâras on en cite encore beaucoup d'autres ; les huit évoqués ici, ainsi que les deux autres plus récents (Buddha et le juge du monde Kalki attendu dans l'avenir), sont considérés dans les systèmes de dogmes ultérieurs, comme les principaux, devant lesquels les autres s'effacent. Les personnages mêmes des avatâras sont d'origines très diverses ; ainsi, les légendes de l'incarnation en tortue et en sanglier sont les transformations des récits concernant Prajâpati dans les brâhmanas ; Râma et Krishna sont les figures principales de certains cycles légendaires et deviennent eux-mêmes les points de rassemblement de contes de provenance diverse.

Rudra, le dieu du Veda répandant l'effroi et la terreur, sous le nom de Shiva (le « généreux ») devient, auprès de

Vishnu, l'un des plus importants personnages du panthéon. De multiples tendances opposées sont vivantes en lui. D'une part, il est la mort menaçante (mahākāla), qui apporte la destruction dans la tempête, le redoutable archer qui règne dans la jungle ou dans les montagnes inaccessibles. D'autre part, c'est le grand ascète qui s'adonne à une terrible mortification et surveille le monde de son œil de prophète. Mais, comme pour les Hindous la mort et la naissance ne sont que les éléments différents du même processus naturel, Shiva est non seulement la mort, mais aussi le vainqueur de la mort, le porteur du salut et le médecin qui secourt et, avant tout, il est le grand dieu de la procréation, adoré sous le symbole du phallus. Cependant le nombre des visages de Shiva n'est pas encore épuisé : il est, également, le protecteur des poètes et des acteurs et le mouvement cosmique même est régi par lui, lorsque, en qualité de grand danseur, il conduit la danse de la fin du monde. Ainsi nous voyons dans Shiva les éléments les plus hétérogènes fondus en une seule unité, des traits propres à l'ancien Rudra et ceux qui caractérisèrent Agni, le dieu du feu ; des traits d'un dieu de la fécondité et d'un saint qui a renoncé au monde — et tout cela réuni en une puissante image d'un être démoniaque qui, Protée énigmatique, faisait frémir à son évocation les dévots des croyances les plus diverses.

Shiva a deux fils : Ganesha et Skanda. Ganesha est, comme l'indique son nom, le maître (isha) des groupes (gana) dans la suite de Shiva. L'histoire de ce dieu est encore assez obscure ; Ganapati mentionné dans le Rigveda (2, 23, 1) n'est pas notre Dieu, mais Brihaspati ; plus tard sont souvent appelés « ganeshvaras » ou « vinâyakas » les esprits d'un ordre supérieur dont les fonctions consistaient à causer et à écarter les obstacles. Dans la smriti est cité un vinâyaka qui fut nommé par Shiva le « maître des groupes », et par la suite la forme de ce vinâyaka ou ganapati se précise davantage. On le représente avec une tête d'éléphant ; il procure le bien-être et écarte les entraves et est considéré pour ce motif comme le dieu de l'intelligence (dhîsha). Jusqu'à nos jours, il est resté l'une des divinités les plus aimées. Il est appelé en aide le premier avant chaque entreprise.

Skanda (Kumâra, Kârttikeya, Subrahmanya) est le dieu de la guerre et le chef de l'armée céleste. Quoiqu'il soit déjà mentionné dans la Chândogya-upanishad (7, 26, 2), il apparaît pour la première fois de façon précise dans les épopées et il fut d'abord considéré comme fils d'Agni et de Gangâ. Ce n'est que la tradition qui en a fait ensuite le fils de Shiva.

Le dieu de la richesse, Kubera, fut à l'origine un esprit de la terre, gardien des trésors. On le voit déjà dans l'Atharvaveda, et dans les textes védiques plus récents on en fait le roi des esprits. Toutes sortes de légendes sont racontées sur son compte dans le Râmâyana et dans les purânas.

Kâma, le dieu de l'amour, est déjà évoqué dans l'Atharvaveda. Dans la poésie sanscrite classique il est, naturellement, très honoré.

Les dieux principaux qui occupaient dans la mythologie védique le premier rang ont perdu beaucoup de leur importance. Indra n'est plus le dieu suprême, mais seulement le roi des habitants célestes de rang inférieur et le maître d'un paradis dans lequel les pieux savourent les joies sensuelles. Le grand Varuna n'a plus qu'un champ d'action limité comme dieu de l'eau. Indra, Varuna, Sûrya, Soma, Vâyu, Agni sont considérés avec Kubera et Yama comme les gardiens des huit régions du ciel.

A côté des dieux se trouvent les déesses dont, toutefois, les principales n'ont pas de caractère net et ne se font remarquer que très peu. Les plus marquantes sont Lakshmi, épouse de Vishnu, qui distribue la beauté et la fortune ; Sarasvatî, la femme de Brahmâ, protectrice des arts et des sciences et, surtout, Durgâ, la femme de Shiva. Durgâ est au centre d'innombrables légendes et apparaît sous des formes tantôt gracieuses, tantôt horribles ; généralement sous les dernières. En elle se sont confondues toute une foule de déesses à l'origine bien indépendantes l'une de l'autre, les divinités bienveillantes des montagnes et les terribles monstres féroces honorés à l'aide de sacrifices sanglants.

Un grand nombre d'autres divinités jouant un rôle moins significatif se joignent à celles-ci et sont évoquées souvent dans

la littérature. Dans cette catégorie rentrent les saints-voyants, les divinités locales de maintes espèces, comme les génies des fleuves (Gangâ, Yamunâ), les esprits des serpents (Nâgas), les sylphes charmantes (apsaras), et les esprits et les démons (yakshas, vidyâdharas, câranas, siddhas et bhûtas, râkshasas, pishâcas, etc.).

Le tableau des pages suivantes donne un aperçu des divinités principales. Ce tableau montre également comment les hindouistes représentaient leurs dieux dans les arts.

Pour éviter des erreurs, il faut remarquer que la table reproduit seulement les aspects les plus fréquents ; à l'occasion, de nombreuses divinités sont représentées d'une autre manière, avec un nombre plus ou moins grand de têtes, de bras, d'attributs, etc.

Les rapports entre les dieux n'étaient jamais fixés d'une façon uniforme ni dans les écritures sacrées des hindouistes, ni dans la croyance populaire. Tandis que beaucoup de gens vénéraient tous les dieux sans distinction, les autres choisissaient un protecteur particulier, auquel ils rendaient hommage comme à leur « ishta-devatâ ». Certaines sectes considéraient un dieu comme l'éternel, le suprême ishvara (maître du monde), à qui tous les autres habitants célestes sont subordonnés comme ses serviteurs. Alors que les autres dieux sont périssables et ont acquis leur position divine seulement par les bonnes œuvres accomplies dans les existences terrestres antérieures, l'ishvara est éternel ; il crée, gouverne et détruit le tout selon sa volonté. Ainsi sortit du polythéisme un monothéisme net, dont nous rencontrons déjà les débuts dans le Veda et les upanishads, mais il apparaît pour la première fois bien clairement dans les épopées et les purânas. C'est Vishnu ou Shiva qu'on considère comme maître suprême du ciel et de la terre ; par rapport à lui, à sa force et sa signification, tous les autres habitants célestes occupent le second plan. Les partisans de ces deux dieux, les vaishnavas (vishnouites) et les shaivas (shivaïtes) se disputent la supériorité ; chacune des deux sectes cherche à prouver qu'aucun dieu, sauf celui élu par elle, ne peut être l'éternel ishvara, qu'à ce dernier tous les autres dieux sont soumis et que leur culte ne peut avoir que

NOM	FONCTION	TÊTES	COULEUR DE LA PEAU	BRAS AVEC LES ATTRIBUTS	ASSIS SUR	ÉPOUX DE
Brahmâ	Créateur du monde.	4 avec 4 tiaras.	Corps rouge ; vêtement blanc.	4 avec un rosaire, un pot avec l'eau du Gange, un bâton, une cuillère de sacrifice (ou manuscrits des Vedas).	une oie ou une fleur de lotus.	1. Sarasvatî 2. Sâvitrî.
Vishnu	Conservateur du monde.	1 avec un diadème.	Corps bleu ; vêtement jaune ; collier de fleurs autour du cou. Sur la poitrine la pierre précieuse Kaustubha ; au-dessous une boucle de cheveux.	4 avec un disque, un lotus, un coquillage, une massue.	un lotus, ou l'aigle Garuda, ou le serpent cosmique.	Lakshmi.
Shiva	Destructeur du monde.	1 ou 5 avec des tresses en désordre ; au-dessus une demi-lune.	Corps blanc ; le cou bleu ; nu jusqu'au tablier de peau de tigre ou d'éléphant. Une chaîne de crânes humains ou de serpents.	4 avec un trident, un arc, un tambour, une corde (ou une corne).	le taureau Nandi.	Durgâ.
Ganesha ...	Destructeur des obstacles.	1 tête d'éléphant avec 1 défense.	Corps rouge, gras.	4 avec un lotus (ou une corde), une défense, un gâteau, une hache (ou un aiguillon).	un rat.	1. Siddhi. 2. Riddhi.
Skanda	Dieu de la guerre.	1 ou 6.	—	4 (ou plus) avec un coq, une cloche, une lance, un drapeau.	un paon.	Kaumâri.
Indra	Dieu de l'orage. (Est).	1.	Corps blanc ; vêtement rouge.	Le carreau de foudre.	un éléphant.	Shaci.
Agni	Dieu du feu. (Sud-Est).	1 avec une longue barbe	Corps ou vêtement rouge.	4 avec la flamme, le trident, le rosaire et le pot à eau.	un bœuf.	Svâhâ.

Varuna	Dieu de l'eau. (Ouest).	1	Corps bleu-foncé.	2 avec un lacet et un pa- rasol.	un crocodile (une antilope ou une otie).	—
Váyu	Dieu du vent. (Nord-Ouest).	1	Corps blanc; vêtement bigarré.	2 avec une flèche et un drapeau.	une antilope.	—
Sûrya	Dieu du soleil. (Sud-Ouest).	1	Corps blanc; vêtement rouge.	2 avec des lotus.	un lotus ou dans un char à sept chevaux.	1. Cháyá. 2. Prabhá.
Soma	Dieu de la lune. (Nord-Est).	1	—	2 avec un lotus et une massue.	un char à dix chevaux.	27 déesses des mansions lunaires.
Kubera.....	Dieu de la ri- chesse. (Nord).	1 avec un diadème.	Vêtement blanc; un gros ventre hideux ; une riche parure.	Une massue et une bourse.	un bélier ou un homme.	Vriddhi.
Yama	Dieu de la mort. (Sud).	1	Corps vert; vêtement rouge.	Un bâton ou une massue et un filet.	un buffle.	Yamí.
Kâma	Dieu de l'amour.	1	—	2 avec l'arc et les flèches de fleurs.	un perroquet.	1. Rati. 2. Príti.
Sarasvatí ..	Déesse de l'élo- quence.	1	—	4 avec un livre, un ro- saire, un luth, un pot à eau.	un cygne.	Brahmá.
Lakshmi....	Déesse de la beauté et du bonheur.	1	—	4 avec des lotus (ou un lotus, un disque, un co- quillage, une massue).	un lotus.	Vishnu.
Durgá	—	1	—	10 avec les armes de dieux différents (le trident de Shiva, le disque de Vish- nu, etc.).	un lion.	Shiva.

des résultats modestes comparé aux résultats de l'adoration de celui qui est le suprême. Pour le titre d'ishvara quelques sectes ont également proposé Brahmâ, Sûrya, Skanda ou Ganesha, mais leurs efforts n'ont donné qu'un effet modique.

Cependant, la préséance d'un dieu pouvait être obtenue aussi d'une autre façon, notamment, en identifiant une divinité quelconque avec l'ishvara pour la considérer ensuite comme l'une de ses diverses formes apparentes. Cette manière de voir, que nous rencontrons déjà dans le Rigveda et les upanishads, était très répandue dans l'Inde. Elle arrive à son maximum dans la doctrine de la trimûrti, de la trinité de Brahmâ, Vishnu, Shiva. Cette doctrine déclare que le dieu suprême se manifeste dans le monde sous trois aspects : créateur, conservateur et destructeur. Ce système de trinité (qui souvent est au fond quadruple, puisque le Vishnu supérieur apparaît sous trois formes : Vishnu inférieur, Brahmâ et Shiva) n'a jamais eu de signification dans la vie religieuse pratique, mais resta toujours un sujet de discussion abstraite.

Il est caractéristique du monothéisme indien qu'il se confond souvent avec le panthéisme. Le dieu qui vient d'être présenté à l'adorateur comme un être sublime trônant dans le ciel est dépeint immédiatement après comme une force éternelle qui pénètre le Tout, comme Brahma, comme l'âme de l'univers avec laquelle chaque âme est identique en essence.

La contradiction que la pensée occidentale trouve dans l'existence côte à côte d'un théisme prononcé et d'un panthéisme évident ne frappe pas l'esprit indien. Pour lui le divin ne s'explique pas par les notions d'une pensée froide-ment pesée, mais se laisse saisir dans l'exaltation du cœur. La relation entre le dieu et l'âme est pour lui un mystère incompréhensible et impénétrable ; c'est pourquoi tous les efforts pour la rendre concevable à la raison humaine doivent aboutir à d'infranchissables antinomies.

3. LE CULTE.

Au changement des idées sur les dieux correspond un changement égal dans le culte. La nature du sacrifice védique, tout en se conservant, évolue. Une science spéciale,

la « mīmāṃsā », cherche à définir les devoirs dégagés par les obligations védiques et à évaluer la récompense dans l'au-delà des actes religieux méritoires. Mais le culte ancien est peu à peu refoulé à l'arrière-plan par un mode d'adoration différent. Aux divinités du panthéon brahmanique, Vishnu, Shiva, Ganesha, Durgâ et à d'autres, l'hommage est rendu non sur les places du sacrifice, mais dans les temples. Certains symboles, comme le linga, emblème de Shiva, la pierre shâligrâma, emblème de Vishnu, ou les idoles représentant les divinités sous une forme figurée, occupent le point central du culte et sont honorés par des rites spécialement établis ; on les salue par des hymnes, on procède à des libations, on les oint, on les pare et on les réjouit en brûlant de l'encens, en agitant des lumières, en répandant des fleurs et en offrant des aliments, comme le riz, ou en immolant des animaux. Certains jours sont consacrés à certains dieux et célébrés comme de grandes fêtes, auxquelles on se prépare par le jeûne et la veille nocturne. Aux journées commémoratives des dieux leurs statues sont placées sur des chars et promenées processionnellement, tandis qu'une foule nombreuse regarde le spectacle avec un pieux recueillement ou y participe elle-même en trainant les chars de parade.

Les exercices religieux sont considérés comme particulièrement bienfaisants, lorsqu'on les accomplit à certains endroits sacrés. Ceux-ci s'appellent tīrthas (c'est-à-dire les lieux du gué et de la baignade) parce que, généralement, ils sont situés sur les rives des fleuves sacrés dans lesquels il était considéré comme une bonne action de se baigner. Le Gange, la Yamunâ, la Narmadâ et d'autres fleuves possèdent cette force qui absout les péchés. Leur efficacité augmente, naturellement, aux points où plusieurs cours d'eau sacrés se réunissent. Hardvâr, Benares et Allahâbâd (Prayâga) sur le Gange sont considérés, notamment par les Hindous, comme des endroits particulièrement salutaires ; cette dernière ville est spécialement indiquée parce que les eaux du Gange et de la Yamunâ s'y unissent. Cependant, il existe encore d'innombrables lieux très sacrés qui doivent leur propriétés miraculeuses au séjour que jadis des dieux ou des héros y firent, à la présence d'idoles renommées, etc.

Tout le culte, dont les points principaux viennent d'être exposés est, indiscutablement, totalement différent des rites védiques, même si on y trouve dans certains détails des transitions. En comparant le vieux « yajna » avec la nouvelle « pûjâ », on ne peut pas se défendre contre l'impression que la dernière n'est pas de provenance aryenne et que son adoption graduelle par les Aryas est le résultat de cette même fusion des religions aryenne et dravidienne, observée déjà dans l'évolution de la mythologie. A mesure que l'élément dravidien gagnait de l'influence, le culte du feu védique fut peu à peu éliminé par l'adoration des idoles et les cérémonies dans les temples, jusqu'à ce que, finalement, ces derniers fussent devenus un élément intégral du brahmanisme. Les phases séparées du mouvement se voient clairement dans les écritures sacrées. Dans les Vedas on trouve seulement des allusions isolées qui pourraient indiquer l'existence d'idoles ; il n'est pas question d'idolâtrie officielle à l'époque védique, puisqu'il serait impossible que les manuels des rites n'eussent pas mentionné un point aussi capital. A mesure que se développe le nouveau panthéon l'évocation des idoles et des temples devient plus fréquente dans la littérature, surtout chez Manus et dans les épopées. Mais nous rencontrons pour la première fois dans les purânas des descriptions plus détaillées des rites. On pourrait croire que le culte des images et des temples était d'abord propre aux shudras et totalement séparé du rituel védique des trois castes réincarnées, mais que peu à peu il aurait été adopté par les brahmanes et, finalement, dirigé par eux-mêmes. Comme une réminiscence de l'opinion d'après laquelle le culte des temples et des images, des tîrthas, etc., ne serait que la manifestation des religions inférieures, on peut considérer le peu d'estime dont jouissent encore aujourd'hui les brahmanes officiant dans les temples, par opposition à leurs confrères qui remplissent les fonctions d'instituteurs ou autres.

Les rites familiaux des castes dirigeantes dans leurs points essentiels restèrent sans changement, tels qu'ils étaient aux temps védiques, quoique des modifications de détails se soient souvent produites. La coutume d'incinérer les morts

était générale ; on enterrait seulement certains ascètes, comme c'est encore l'usage actuellement. La pratique de brûler les veuves avec les cadavres de leurs époux a dû également apparaître à cette époque ; au temps d'Alexandre le Grand, elle est déjà mentionnée par les Grecs comme une coutume indienne.

4. L'IMAGE DU MONDE.

Les conceptions cosmogoniques des épopées et des purânas diffèrent beaucoup les unes des autres, puisqu'on attribue tantôt à un dieu, tantôt à un autre un rôle plus ou moins grand dans la création du monde. Toutefois, à côté des doctrines mythologiques sur l'origine des choses, on en trouve qui portent un caractère plus scientifique et présentent une espèce de cosmogonie philosophique. Tout en étant bien différentes selon les auteurs et les écoles, ces conceptions ont des traits communs, qui se répètent toujours et peuvent être considérées comme la cosmologie personnelle des brahmanes. Résumons-la brièvement.

Le monde est éternel par lui-même ; il se trouve sans cesse en état de changement. Il se développe d'une matière incréée et impérissable, considérée elle-même comme une substance absolue ou comme une émanation périodiquement dégagée par le suprême être divin. Par le mélange de ses ingrédients se produisent en elle-même les matières subtiles et grossières et, enfin, les cinq éléments : le feu, l'eau, la terre, l'air et l'éther. Ceux-ci, agglomérés, forment l'œuf du monde. Le dieu y entre et appelle à l'existence le dieu Brahmâ qui, alors, continue la création dans ses détails. Le monde subsiste aussi longtemps que dure la vie de Brahmâ. A son terme l'œuf se consume et les matières se redécomposent pour redevenir substance primordiale. Il y a ensuite une longue période de calme jusqu'à l'aube d'une nouvelle journée cosmique et la naissance d'un nouveau monde.

Au centre de l'univers, il y a le monde terrestre habité par les hommes et les animaux. En bas, disposés par étages, se trouvent l'un sous l'autre les sept pâtâlas, les régions

souterraines décorées avec une somptuosité fabuleuse. Serpents et démons y vivent dans leurs palais. Au-dessous des pâtâlas sont placés les enfers (narakas) innombrables, dans lesquels les pécheurs récoltent le châtiment de leurs mauvaises actions. Les tortures de la vie infernale sont peintes avec des couleurs éclatantes. Selon l'idée habituelle les peines, quoique de très longue durée, ne sont pas éternelles. Lorsque l'âme a assez souffert pour ses crimes, elle remonte renouvelée sur la terre, où elle entre dans un corps animal ou humain.

Au-dessus du monde terrestre s'élèvent les sphères célestes, d'abord le Bhuvārloka, l'espace aérien, ensuite Svargaloka, le domaine des corps célestes et enfin Maharloka, Janoloka, Tapoloka et Satya - (ou Brahma-) loka, tous habités par les dieux et les sages.

Le monde terrestre est constitué par sept continents baignés par autant de mers. Au centre de la terre est situé le mont Meru entouré de quatre « montagnes d'appui » suivant les quatre points cardinaux. Sur ces montagnes poussent quatre arbres énormes, dont l'arbre Jambû (pommier-rose). D'après son nom, le continent circulaire qui entoure le Meru est appelé « Jambûdvîpa ». Ce continent est divisé en sept zones par six chaînes de montagnes parallèles étendues de l'Est à l'Ouest. La zone centrale est à son tour coupée en trois parties par deux chaînes dirigées du Nord au Sud ; ainsi, le nombre total des zones s'élève à neuf. La plus importante de ces zones (varshas) est le Bhārata-varsha, la partie du monde dans laquelle nous vivons.

Un océan salé entoure comme un anneau le continent circulaire Jambû. Cet océan est à son tour entouré par un continent renfermé dans une mer annulaire et ainsi de suite. Ainsi se succèdent les sept continents et mers l'un après l'autre. Les premiers sont nommés selon des arbres ou d'autres objets caractéristiques, les secondes d'après la nature de leurs eaux. La dernière mer, celle d'eau douce, est entourée par le Pays d'Or, qu'aucun être n'habite et qui est enfermé dans les montagnes annulaires (« le monde non-monde »).

La vie de Brahmâ dure 311.040.000.000.000 années. Elle se divise en jours et nuits qui se succèdent et durent chacun

un kalpa, c'est-à-dire 4.320.000.000 ans. Chaque kalpa englobe 1.000 grandes périodes cosmiques, dont chacune se divise en 4 yugas qui s'appellent, dans l'ordre, Krita-, Tretâ-, Dvâpara- et Kali-yuga et durent 4.000, 3.000, et 2.000 et 1.000 années divines (une année divine est égale à 360 années humaines) ; chaque yuga est précédé et suivi par un crépuscule comportant un dixième de sa durée. Alors que pendant le Krita-yuga les conditions du monde étaient très belles, les gens atteignaient 4.000 ans et vivaient dans la crainte de Dieu sans division en castes et sans travailler ; toutes les circonstances empirèrent pendant les époques suivantes et dans le Kali-yuga (âge au crépuscule matinal duquel nous nous trouvons maintenant) nous arriverons, finalement, au bas-fond. Lorsque le Kali-yuga sera parcouru, recommencera l'amélioration. Dans chaque kalpa apparaissent 14 Manus, patriarches qui donnent les lois à l'humanité.

A la fin de 1.000 grandes périodes cosmiques, un jour de Brahmâ est terminé. Il est suivi par une destruction partielle de l'univers à laquelle succède la nuit de Brahmâ, c'est-à-dire une période de calme général. Ainsi passeront les jours et les nuits de Brahmâ, l'un après l'autre, jusqu'à ce que la vie de Brahmâ atteigne son terme et, après un anéantissement total du monde et une grande nuit mondiale, le jeu perpétuel de la création divine recommencera de nouveau et un nouveau Brahmâ naîtra, qui exercera exactement les mêmes fonctions que son prédécesseur.

L'univers est habité par d'innombrables êtres vivants des espèces les plus différentes, par les dieux et les démons, par les hommes, les animaux et les plantes. Tous sont des âmes immortelles revêtues d'enveloppes périssables et forcées par le pouvoir de leur karma d'éprouver la joie ou la douleur sous une certaine forme d'existence et pendant un certain temps. Lorsqu'une vie arrive à sa fin, le corps physique se décompose, mais l'âme s'en va dans un corps subtil qui cache le potentiel d'une existence future définie par le karma ; elle rentre, directement ou par la voie détournée des ancêtres (p. 87), dans un corps nouveau créé pour elle. Le destin de chaque individu est jusqu'aux moindres détails préparé par

son karma. Le karma lui-même ne peut être retenu par rien dans son activité et les destructions des mondes survenant périodiquement ne mettent pas fin à sa puissance, mais l'interrompent seulement pendant la période de calme général.

Seule la délivrance met un terme à la métempsycose ; seul celui qui l'atteint est pour toujours arraché au tourbillon du sansâra. Elle est donc le but suprême de tous les efforts humains, l'unique but restant devant lui lorsque l'homme s'est affranchi des trois objectifs de la vie temporelle — la soif du plaisir, le désir d'acquisition de biens et de pouvoir, et l'accomplissement des lois divines et humaines. Le désir de libération des souffrances de la réincarnation devient désormais le point de mire de toute la pensée ; il est au centre de la morale religieuse et philosophique de toutes les écoles et sectes. A quel point cette recherche de la voie vers la perfection s'empara des esprits de l'époque résulte du fait que même les systèmes qui, à l'origine, n'enseignaient aucun ordre de salut, se virent par la suite dans l'obligation de s'en attacher un.

5. LES ÉCOLES ET LES SECTES.

La religion brahmanique est un système social basé sur le régime des castes. Les membres de chaque caste sont soumis aux lois rigides qui règlent minutieusement leur nourriture, leurs relations conjugales, leur activité quotidienne. Même si ces conditions étaient autrefois plus libres qu'elles ne le sont actuellement, l'organisation des castes a érigé des bornes auxquelles, à la longue, personne ne pouvait échapper. Ainsi toutes les manifestations de la société, toutes les mœurs et coutumes ont été soumises à des lois immuables, auxquelles personne ne peut s'opposer sans inconvénients sociaux.

La liberté extraordinaire dans les articles de foi, qui a toujours caractérisé la religion brahmanique, est en opposition surprenante avec la contrainte sociale. Il n'y a jamais eu aucun dogme métaphysique unifiant tous les hindouistes, ni pape, ni instance ecclésiastique supérieure pour dicter des lois à la pensée. Celui qui remplissait les formalités extérieures résultant de ses devoirs de caste, qui ne discutait pas la pri-

mauté des brahmanes et, — rien qu'en théorie, — ne mettait pas en doute l'autorité du Veda, pouvait croire à ce qu'il voulait. C'est pourquoi nous trouvons dans l'Inde une quantité de conceptions très différentes voisinant paisiblement, sans que personne en soit choqué. Le fétichiste comme le polythéiste, le monothéiste, le panthéiste, même l'athée, l'adhérent à telle ou telle secte, telle ou telle opinion doctrinale, — tous pouvaient vivre selon leurs convictions, sans risquer d'être exclus de la société comme hérétiques.

Évidemment, ce trait caractéristique facilita énormément au brahmanisme l'extension de son domaine ; il fut possible de lui incorporer des peuples toujours nouveaux, d'un degré de civilisation très varié et s'adonnant à des cultes bien différents, puisqu'il était possible d'en faire des castes et de les adopter ainsi, sans avoir à leur imposer aucune modification profonde de leurs convictions religieuses.

La tolérance du brahmanisme se manifeste le plus distinctement dans le fait que six systèmes philosophiques, en partie diamétralement opposés l'un à l'autre, sont considérés tous à la fois comme également orthodoxes. Ces six « darshanas » ont reçu leur définition précise au premier siècle après le début de notre ère dans des thèses conservées jusqu'à ce jour. La circonstance que les idées fondamentales, quoique sous une forme moins systématique, se trouvaient déjà dans les épopées et dans d'autres ouvrages, prouve que les darshanas furent créés longtemps avant l'époque à laquelle ils furent fixés littérairement. On dépasserait les cadres de ce livre, consacré à l'histoire des religions indiennes, en exposant ces six systèmes dans leurs détails essentiels, comme j'ai essayé à le faire dans mon ouvrage « Der Hinduismus » pp. 272-317. Je suis obligé de me borner à de brèves esquisses de quelques doctrines capitales au point de vue historico-religieux.

Les six darshanas sont rangés en trois paires, suivant l'usage ancien, parce qu'il y en a toujours deux qui sont placés en liaison étroite et se complètent mutuellement. Nous observerons donc cette coutume et commencerons par les deux systèmes déjà mentionnés dans ce qui précède : la *mimāṃsā* et le *vedānta*.

La mīmāṃsā, dont l'ouvrage principal est constitué par les Mīmāṃsā-sûtras attribués à Yaimini, s'occupe de l'explication de l'éternel, incréé et autoritaire Veda, de l'examen des préceptes concernant l'œuvre du sacrifice et de la discussion de son sens et de la récompense qu'il garantit dans l'au-delà. Il revendique la valeur inviolable de la loi du karma qui exerce un pouvoir illimité sur les âmes éternelles. A l'instar de la philosophie du temps des brâhmanas, la mīmāṃsā nie l'existence d'un dieu suprême gouvernant le monde. La théorie de la délivrance est étrangère à la mīmāṃsā primitive. Elle fut remplacée plus tard, chez ceux qui en avaient besoin, par un système si étroitement lié à la mīmāṃsā, qu'on l'a désigné comme l'« *uttara-mīmāṃsa* », « la discussion postérieure » : le vedānta. Le vedānta est la philosophie qui cherche à unifier les doctrines exposées dans les upanishads. Étant donné leur diversité extrême, cette tâche n'était pas facile ; il y eut donc déjà dans un passé éloigné différentes écoles d'aupanishadas (adeptes des upanishads), qui s'écartaient l'une de l'autre dans l'interprétation de nombreuses particularités. Le livre d'enseignement du vedānta, qui acquit plus tard une valeur canonique, est le Brahmasûtra de Bâdarâyana, que la tradition identifia plus tard avec le saint légendaire Vyâsa (p. 106). Cet ouvrage est composé d'aphorismes si brefs que la plupart ne peuvent être compris sans commentaires. Il en résulta que les interprètes du Brahma-sûtra ont eu dans la suite toute facilité pour y introduire leurs opinions personnelles, aussi facilement qu'ils pouvaient les extraire des passages des upanishads. La doctrine présentée par Bâdarâyana même, autant que nous puissions le voir par l'examen impartial de ses sûtras obscurs, semble être la suivante : l'âme individuelle est une partie de l'éternel esprit universel, du brahma, qui s'épanouit dans le monde. La reconnaissance de l'unité de l'être avec l'Absolu conduit l'âme vers la libération. Celle-ci consiste dans la fusion de l'âme individuelle avec l'âme universelle, sans que, cependant, toute son individualité soit de ce fait dissoute sans trace. Nous nous occuperons plus tard des autres explications de la doctrine données par les différents maîtres.

Alors que mimânsâ et vedânta se rattachaient intimement au Veda et aux upanishads, les autres « darshanas », au contraire, prirent une place indépendante, même lorsque théoriquement ils reconnaissaient la valeur de la sainte révélation. Le sâmkhya, dont le fondateur passe pour être le saint fabuleux Kapila, mais dont l'exposé le plus ancien arrivé jusqu'à nous, — la Sâmkhya-Kârikâ d'Ishvarakrishna, — date du 1^{er} siècle après J.-C., enseigne l'existence de deux substances complètement différentes l'une de l'autre. Une catégorie de substances est celle des âmes individuelles (purusha) purement spirituelles, inactives, inaltérables ; à celle-là est opposée la matière première cosmique (prakriti), inanimée mais active. La prakriti passe périodiquement par des états de calme, d'évolution et de réabsorption. Elle se déploie et produit l'univers en faisant agir l'un sur l'autre ses trois éléments, dits gunas, c'est-à-dire sattva le léger, le clair, le joyeux, rajas le mobile, le stimulant, le passionné, et tamas le lourd, l'obscur, le réprimant, qui étaient en équilibre avant le début de l'évolution mondiale. Par cette réaction se produit une matérialisation progressive ; il se forme d'abord les substances fines, qui sont les bases de ce que nous appelons la vie psychique ; ensuite les éléments subtils et les éléments épais. De la prakriti sort la bouddhi, organe du discernement ; de celle-ci sort l'ahankâra, le « faiseur de Moi », c'est-à-dire l'organe mettant le monde extérieur en rapport avec le Moi. De l'ahankâra proviennent d'une part le manas, organe de la pensée, les cinq sens de la compréhension et de l'activité, d'autre part les matières fondamentales des cinq éléments subtils. Des éléments subtils sortent les grossiers, qui forment les corps matériels visibles partout. En réalité, les âmes ne sont pas en plus proche relation avec le corps que le rayon de la lune ne l'est avec les flots dans lesquels il se refléchit. Mais dans leur ignorance elles s'imaginent liées avec les corps terrestres, et, en apparence, passent par le plaisir et la souffrance, soumises à la loi du karma. Lorsqu'elles reconnaissent leur différence absolue avec la matière, cette liaison illusoire cesse : l'âme redevient ce qu'elle était depuis toujours, un esprit immatériel pur qui est isolé de toute substance physique et

n'éprouve plus aucune douleur, mais ne possède plus de conscience (parce que les organes nécessaires à l'activité psychique lui manquent). Le sâmkhya dans sa forme classique est athée puisqu'il ne reconnaît que l'existence des dieux périssables dans les mondes supra-terrestres, mais non la présence d'un dieu suprême gouvernant l'univers. Cependant, il y eut également des écoles sâmkhyas théistes.

Sur beaucoup de points le sâmkhya s'accorde avec le yoga, dont l'ouvrage principal, le Yoga-sûtra, est attribué à Patanjali. Pourtant, le yoga enseigne l'existence d'un dieu supérieur, d'un Purusha qui depuis l'éternité est libre de toute souffrance et de toute ignorance, qui apprend à l'humanité le chemin vers l'affranchissement et facilite la libération des douleurs à ceux qui méditent sur lui. Au fond, le yoga n'est pas un système philosophique expliquant l'univers, mais, plutôt, un enseignement méthodique de la perfection spirituelle. Il donne une instruction précise sur la manière de conduire sa vie à ceux qui s'occupent de lui. On cite huit « membres » du yoga qui marquent la voie du salut. Ces huit « membres » sont : 1° la bonne conduite morale qui comporte l'obligation de ne pas nuire aux êtres vivants (ahinsâ), la véridicité, la chasteté, l'honnêteté, le refus d'accepter les cadeaux ; 2° la pureté extérieure et interne (propreté, modération, ascèse, étude, dévouement à Dieu) ; 3° certaines attitudes et positions du corps (âsana, la manière de s'asseoir) ; 4° des exercices respiratoires ; 5° la suppression du contact entre les organes sensuels et les objets ; 6° la concentration de la pensée sur un point déterminé ; 7° la méditation et 8° la méditation intensive, l'absorption. L'exécution consciencieuse et systématique de ces exercices sépare l'âme de la matière, fait naître en elle certaines forces merveilleuses et, finalement, lui procure la délivrance.

Enfin, évoquons encore les deux autres systèmes, vaîshe-shika et nyâya qui furent, toutefois, de moindre importance que les précédents pour la vie religieuse proprement dite. Pour cette raison nous n'en parlerons que brièvement.

Le vaisheshika de Kanâda, dont le sûtra est attribué par Jacobi au 1^{er} s. après J.-C., explique le monde en supposant

l'existence de neuf substances, notamment : 1^o l'éther, l'espace et le temps qui sont uniques ; 2^o les incalculables atomes des éléments terre, eau, feu et air ; 3^o les innombrables âmes individuelles et 4^o leurs organes de la pensée (manas) tout aussi nombreux. Le nyâya de Gotama, dont le texte instructif, le Nyâya-sûtra, date des II^e-V^e s. après J.-C., est un système de dialectique qui expose 16 catégories de logique. Plus tard les deux systèmes furent fondus en un seul, comme se complétant l'un par l'autre. Contrairement aux autres darshanas, l'élément religieux dans ces deux-là passe au second plan devant le besoin d'expliquer le monde d'une manière scientifique et objective. Néanmoins, par la reconnaissance de l'existence de Dieu et de l'activité du karma ils reçoivent aussi l'empreinte typique de la métaphysique hindoue. Ils indiquent la route vers la délivrance : selon eux le salut s'obtient par la connaissance exacte de la réalité.

Les six « darshanas » ont tous exercé une grande influence sur la formation de la conception brahmanique de l'univers. Vedânta, sâmkhya et yoga avaient le plus fort ascendant sur la pensée religieuse. Déjà dans les upanishads récentes et dans le Mahâbhârata ces systèmes sont exposés d'une manière non méthodique et, souvent, entremêlés ; sous une forme vulgarisée ils paraissent également dans les purânas et dans la poésie profane. Jusqu'à nos jours les sectes hindouistes puisent dans leurs idées philosophiques, qui sont devenues un bien commun et en construisent leurs dogmes d'une façon plus ou moins éclectique.

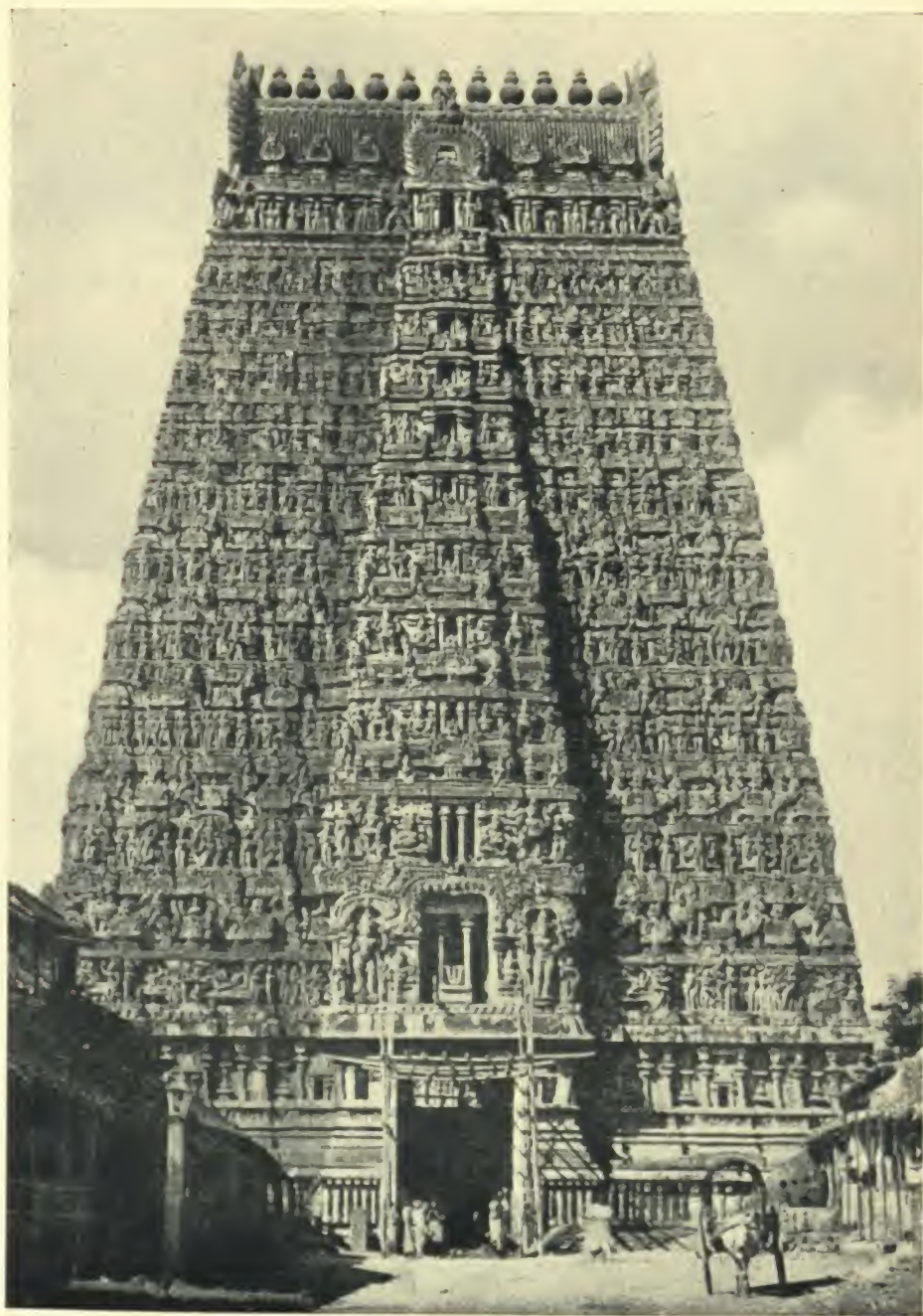
Bien que la religion brahmanique, grâce à sa nature particulière, tolère l'une à côté de l'autre les idées les plus divergentes, un grand nombre de sectes se sont formées dans son sein. Depuis toujours et à présent encore, ces sectes ont compté parmi leurs adhérents convaincus et définitifs un nombre relativement restreint d'hindouistes. Mais sur la totalité elles ont eu une grande influence, parce que leurs opinions trouvèrent un écho en dehors de leur cercle étroit d'adeptes et ont agi sur la pensée et le sentiment de la grande masse du peuple. Sans doute, certaines sectes ont été au début en opposition avec l'orthodoxie brahmanique, mais leur prédilection pour

un dieu et leur préférence pour un système de rites différent du culte védique furent traitées d'hétérodoxie par les représentants de la foi ancienne. Toutefois, ces controverses se sont apaisées et certains ouvrages d'une nature d'abord purement sectaire, non seulement furent entérinés par des croyants orthodoxes, mais furent même admis dans le corps de la tradition sacrée.

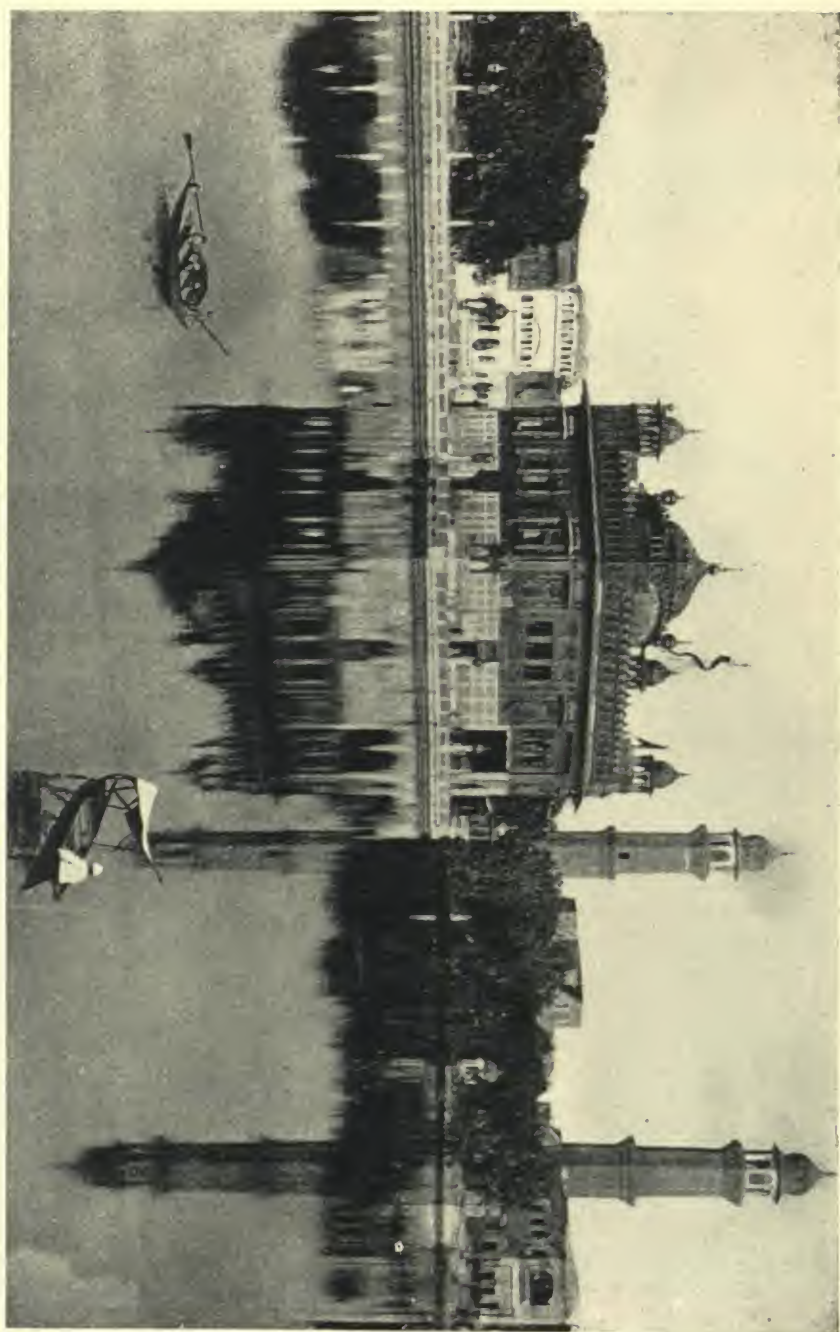
Parmi les sectes qui ont laissé leurs traces dans les épopées et les purânas, celles des vaishnavas occupent le premier rang. Vishnu est adoré comme le maître unique et éternel du monde, tout en étant comparé au Brahma. Dans ses incarnations, notamment comme Krishna et Râma, il est apparu sur la terre ; certaines écoles vouent une vénération spéciale à l'un des deux personnages considéré comme plus éminent. Des spéculations variées cherchent à éclaircir le rapport entre Vishnu et le monde. Une doctrine, enseignée déjà dans le Mahâbhârata et qui joua plus tard un grand rôle dans la théologie systématique des vaishnavas, est celle des vyûhas, des épanouissements de Vishnu. Selon elle, de la forme supérieure de Vishnu, dite « Vâsudeva », serait issu le « sankarshana » relié à la matière cosmique par l'âme individuelle ; du sankarshana serait sorti le « pradyumna », qui correspond à l'organe de la pensée (manas) cosmique ; du pradyumna serait venu l'« aniruddha », l'ahankâra cosmique. Dans le nombril de l'aniruddha poussa un lotus et dans celui-ci naquit Brahmâ, duquel tous les êtres mobiles et immobiles détiennent leur existence (25).

Les vyûhas tirent leurs noms des personnages qui jouaient un rôle dans la légende sacrée de Krishna. La base de tous les vyûhas, Vâsudeva, est Krishna lui-même ; Pradyumna est un fils de Krishna, Aniruddha un fils de Pradyumna et Sankarshana (Balarâma) le frère aîné de Krishna. Comme Krishna-Vâsudeva avait été identifié avec le dieu universel Vishnu, les noms des trois hommes qui lui étaient le plus proches furent aussi transplantés dans la sphère divine.

Plus importantes pour l'ensemble de l'évolution indienne furent les doctrines morales exposées par les vaishnavas dans la Bhagavadgitâ. Lorsque l'idée que la vie a peu de valeur et



Gopura à Kumbakonam.



Le Temple d'Or des Sikhs à Amritsar.

que la délivrance est nécessaire eût pris solidement racine, les mœurs ascétiques apparurent aussitôt comme l'idéal le plus élevé tandis que l'activité, comme engendrant toujours le nouveau karma, devint quelque chose qu'il était préférable d'éviter. Cependant, étant donné que la renonciation à toute activité était possible seulement pour quelques-uns et impraticable pour la masse, on trouva une issue dans la doctrine de l'action conforme au devoir qu'on accomplissait sans tenir compte des résultats, uniquement pour satisfaire le commandement divin. Cette façon d'agir doit mener au salut aussi bien que l'ascèse, en transposant le renoncement au monde de la vie extérieure dans la vie intérieure, dans le sentiment. Cette doctrine est en rapport intime avec le nouveau dogme du salut. Tous les systèmes philosophiques déclaraient que la délivrance ne peut être obtenue que par la connaissance. La Gitâ ne discute pas la valeur de la connaissance, mais recommande, cependant, encore une autre voie de salut, plus facile : la pratique de l'amour de Dieu (bhakti). La confiance sans réserve en Vishnu, l'abandon de soi-même à sa volonté, procurent à l'homme la grâce divine, qui le retire de la mer de la métempsychose. La strophe, dite « le vers de la quintessence », de la Bhagavadgitâ expose cela de la manière la plus nette. Krishna parle à Arjuna (11,55) :

« Celui qui toujours dans les actes de la vie ne pense qu'à moi,
Qui m'aime le plus et m'est entièrement dévoué,
Qui ne hait personne et ne s'attache à aucune chose,
Celui-là, ô fils de Pându, un jour m'atteindra. »

La doctrine de grâce nettement théiste n'empêche pas d'autre part les vishnouites de croire à l'unité substantielle d'une âme individuelle et de Vishnu (Vâsudeva) et de poser la reconnaissance de cette identité comme une condition du salut, en se rapportant aux paroles de Krishna (Bhagavadgitâ 7, 19) :

« Celui qui, étant souvent né,
A su pénétrer la pleine vérité
Et a reconnu Vâsudeva comme le Tout,
Lui seul viendra chez moi, mais un sage pareil est difficile à trouver. »

L'idée que Shiva est le dieu suprême se dégage déjà dans les upanishads récentes. Dans la Shvetâshvatara-upanishad on

glorifie Shiva comme le Brahma personnifié ; le dieu est comparé à un magicien ; l'univers est représenté comme une illusion (mâyâ) et on apprend qu'elle est imprégnée des éléments faisant partie du dieu. Ici nous rencontrons la notion de la mâyâ, illusion universelle, qui prend plus tard une signification capitale dans la philosophie, mais elle ne peut certainement pas encore être comprise dans son sens futur de l'acosmisme. On apprécie le yoga comme un chemin vers la libération. De semblables doctrines sont énoncées également dans l'Atharvashiras-upanishad. Là on appelle Shiva Pashupati, « le maître des créatures », l'épithète qu'on lui ajoute plus tard avec prédilection dans la théologie shivaïte. L'usage de se couvrir de cendre est aussi considéré comme un vœu des pâshupatas et cette coutume est encore courante chez les ascètes shivaïtes actuels. Le Mahâbhârata mentionne également le système des pâshupatas, des adeptes (pashu, mot à mot « bétail ») du maître (pati), qui par leur foi en lui veulent dénouer les liens (pâsha) du monde. Dans les ouvrages épiques on trouve déjà des passages shivaïtes, mais ils ne sont ni aussi nombreux, ni aussi importants que les parties vishnouïtes. Par contre, dans les purânas nous rencontrons souvent des passages prouvant l'existence de sectes shivaïtes ; on cite, également, les noms des maîtres qui passent pour des incarnations de Shiva.

Les sectes monothéistes qui adoraient comme le souverain suprême du monde Brahmâ, Ganesha ou un autre dieu, existaient aussi à cette époque ainsi qu'en témoigne la littérature, mais on ne connaît que peu de chose sur leur compte et leur signification semble minime. Par contre le culte de Durgâ faisait des progrès constants ; nous en parlerons en détail dans le chapitre prochain.

6. LES TANTRAS ET LE SHAKTISME.

Dès le milieu du 1^{er} millénaire de notre ère une série d'ouvrages religieux appelés « tantra », c'est-à-dire « livres », sont de plus en plus appréciés dans la vie religieuse hindoue.

Chez leurs fidèles les tantras passent pour des révélations divines. On les rattache aux autres écritures sacrées en les considérant comme une partie du 5^e Veda perdu, ou on déclare qu'ils sont les œuvres religieuses de l'époque actuelle. Comme l'affirme un passage du Kulârnnavatantra, chacun des quatre grandes périodes cosmiques a son groupe d'écritures qui lui servent d'autorité culturelle : le Krita-yuga a la shruti (le Veda), le Tretâ-yuga la smriti, le Dvâpara-yuga les purânas et le Kali-yuga les âgamas (tantras). Un autre texte considère l'ensemble des écritures sacrées comme un organisme vivant et conçoit les différents groupes d'ouvrages comme des parties constituantes du Shabda-Brahma (c'est-à-dire de l'Absolu sous l'aspect de la parole) : les Vedas représentent son âme individuelle ; les 6 systèmes philosophiques, ses organes sensoriels ; les purânas, son corps grossier ; les ouvrages smriti, ses mains et ses pieds et tous les autres shâstras (livres d'instruction), ses cheveux. Mais les tantras seraient le paramâtman, l'esprit cosmique qui est à la base de tout. D'après ce qui vient d'être dit nous voyons combien était grande la signification des tantras dans la croyance de leurs adeptes ; toutefois, seulement pour ces derniers, puisque dans l'hindouisme il y a toujours eu des courants qui ont renié complètement les tantras.

Le nombre des tantras est extraordinairement élevé ; en général il est impossible de l'évaluer exactement, parce qu'à chaque instant surgissent de nouveaux écrits, prétendant à l'autorité suprême. Un classement distingue trois groupes de 64 tantras. Le premier groupe comprend les tantras de la région « Vishnukrântâ », c'est-à-dire du pays qui s'étend des monts Vindhya jusqu'à Chittagong (donc, surtout le Bengale) ; les ouvrages du second groupe sont ceux de la région Râthakrântâ, c'est-à-dire du pays entre Vindhya et la Chine ; les tantras de la troisième région, Ashvakrântâ, proviennent du reste de l'Inde (26). Un autre classement part du point de vue sectaire et accepte 108 âgamas des vishnouites, 28 des shivaïtes et 77 des shâktas. Néanmoins tous ces essais de coordination de la grande littérature tantrique sont plus ou moins arbitraires, de même que toutes les énumérations sont incomplètes.

Les tantras sont présentés sous la forme de dialogues. Leur contenu est très varié : les hymnes succèdent aux instructions philosophiques, côte à côte se trouvent des discussions sur les sujets les plus différents ; mais surtout et en premier lieu ils s'occupent de l'exposé de certains rites, en y ajoutant des indications pour les exercices du yoga et des opérations magiques d'une extrême diversité.

Les théories philosophiques des tantras, comme celles des épopées et des purânas, sont fortement influencées par les idées du vedânta et du sâmkhya, mais elles contiennent aussi beaucoup d'éléments nouveaux. Pour leur présentation et leur critique il ne faut pas perdre de vue que les tantras furent avant tout des manuels pratiques des rites ; leur but n'est pas l'exposé théorique d'une conception du monde et de la vie, mais plutôt une description minutieuse des procédés et des exercices nécessaires pour arriver aux fins transcendantes. Toute la philosophie indienne est une philosophie pratique, puisqu'elle veut indiquer la route vers la délivrance ; cependant dans les tantras ce trait, commun aux livres d'enseignement de tous les darshanas, est beaucoup plus accentué, parce que pour eux le but pratique prédomine. Leur but est la sâdhanâ, l'indication des méthodes définies qui conduisent à la perfection. Les tantras sont les manuels des rites de l'époque post-védique ; ils donnent des instructions pour l'érection des temples et des statues des dieux et pour les cérémonies du culte officiel et privé.

Un grand rôle est joué dans le culte par les mantras, c'est-à-dire les syllabes sacrées comme hrîm, krim, phat, auxquelles une signification mystique est attribuée. Si l'Absolu est la parole éternelle (shabda), chaque mantra est quelque chose de divin, une manifestation des forces surnaturelles, qui permettent à celui qui les connaît de produire des effets transcendants. Les mantras sont murmurés séparément ou en certaines combinaisons. Ils sont aussi figurés par des diagrammes souvent gravés sur métal et ensuite vénérés à l'égal des images des dieux.

La prononciation des mantras est accompagnée de gestes appropriés. Une signification spéciale est attribuée à l'acte

dit « nyâsa ». L'adepte, en prononçant un mantra, touche une certaine partie du corps avec le bout des doigts de la main droite. Ainsi doit s'effectuer l'entrée de la divinité qui écoute le mantra dans le corps de son adepte, ce qui prouve l'identité des deux personnages. A la base de toutes les doctrines et pratiques tantriques se trouve la conception, que le monde entier dans l'ensemble de ses phénomènes forme un bloc, où le plus petit peut agir sur le plus grand, puisque des fils mystérieux relient le tout au fondement éternel de l'univers.

Des sectes et des systèmes divers prennent la parole dans les tantras. Beaucoup d'entre eux sont caractérisés par un nouvel élément, étranger aux autres ouvrages rituels archaïques connus et qui s'ajoute aux éléments anciens, déjà présents dans les brâhmanas et les purânas. C'est le « shaktisme », c'est-à-dire le culte de divinités féminines auxquelles on attribue un rôle plus ou moins sérieux dans le mouvement universel et dans la recherche du salut. La position que le shaktisme occupe dans tel ou tel ouvrage tantrique est bien variée. Dans les uns elle est tellement accentuée, que tantrisme et shaktisme semblent former une union inséparable ; par ailleurs il apparaît dans d'autres comme un appendice insignifiant ou il manque complètement. Cela prouve que le tantrisme et le shaktisme ne sont pas identiques, comme on le croyait auparavant, mais qu'ils ont des racines différentes et ne font que s'accorder dans beaucoup de cas. Il est bien probable que le tantrisme avait déjà formé dans l'essentiel sa doctrine de cérémonies, de procédés de consécration, de formules magiques et de gestes rituels, lorsque le shaktisme fit irruption dans son monde spirituel et attira ensuite de plus en plus fortement la mentalité religieuse de l'Inde dans son domaine.

Ici il ne rentre pas dans ma tâche d'analyser en détail dans quelle mesure et sous quelles formes les idées shaktistes des tantras influencèrent les sectes vishnouïtes et shivaïtes ; quelques renseignements seront donnés plus loin à ce sujet en parlant des sectes de l'hindouisme actuel. Je me bornerai donc à exposer exclusivement les doctrines et les rites tantriques des shâktas, c'est-à-dire des sectes pour lesquelles la « shakti »,

déesse personnifiant la force fondamentale de l'univers, représente l'ultime et suprême principe du monde.

Comme nous l'avons déjà vu dans le Veda, ainsi que dans les épopées et les purânas, à côté des dieux se tenaient leurs épouses. Toutefois, il est entendu, en général, que l'élément féminin est placé bien à l'arrière-plan derrière les dieux. Si on fait exception de quelques personnages comme Ushas, Sarasvatî et, surtout, Durgâ, qui jouaient déjà à cette époque un certain rôle, la foi religieuse, du moins celle qui a été consignée dans la littérature, n'avait affaire qu'à des divinités masculines. A présent le tableau change. Certaines déesses s'avancent de plus en plus vers le premier plan de la pensée et même avec un tel succès, qu'actuellement quelques sectes leur donnent la place principale et adorent une déesse en qualité d'être suprême dominant le monde.

La cause de ce revirement dans les idées doit en premier lieu être cherché dans le fait que l'esprit des peuples non-aryens prit une influence plus forte sur la formation de la pensée religieuse et qu'à présent cette influence a aussi trouvé son expression dans la littérature sanscrite. Il paraît certain que le culte de Durgâ et d'autres déesses de ce genre est en grande partie d'origine non-aryenne. Il est déjà remarquable que les écrits qui l'exposent n'assignent point aux shûdras une place inférieure par rapport aux « réincarnés », mais soulignent constamment que tous les hommes peuvent à titre égal se consacrer au service des shaktis. Ensuite, la circonstance que le shaktisme tenait toujours une position dominante surtout dans les régions où la population autochtone constituait une forte majorité, témoigne que celui-ci était au début un culte non-aryen. Il est très probable que des influences étrangères non-indiennes ont pu aussi collaborer à la formation de la croyance et du rite. Sir John Woodroffe, qui a tant de mérite pour l'étude de la littérature tantrique, cite quelques passages de textes, où le rituel tantrique est désigné par le mot « cinâcâra » (à peu près « le rite chinois ») où « Mahâcîna » (« la Grande Chine », c'est-à-dire le Tibet) est indiqué comme son pays d'origine (27). Il est curieux aussi, que la fleur sacrée de Durgâ soit la « javâ »,

la soi-disant « rose de Chine » (*Hibiscus rosa sinensis*) qui, comme l'indique son nom, croît surtout dans la Chine méridionale ; il est possible qu'elle ait été de bonne heure importée dans l'Inde. La grande expansion des cultes shaktistes dans les pays purement mongols comme le Tibet, le Sikkim et l'Assam, et dans les régions de l'Inde antérieure dont les habitants trahissent un fort mélange de sang mongol, comme les Bengalis, montre que la race jaune n'est pas sans avoir pris part à la formation du shaktisme.

Le culte des shaktis remonterait, par conséquent, à l'adoration des divinités féminines qui étaient en vogue chez divers peuples non-aryens. Cependant, il manifeste aussi une parenté indiscutable avec les religions aryennes de l'Inde, non seulement par les formules et rites védiques, qui paraissent intimement liés à lui dans la littérature sanscrite, mais aussi parce que toute une série d'usages tantriques jouent déjà un rôle dans le culte du Veda, comme le sacrifice animal et humain, l'emploi des boissons enivrantes, le rôle sacré du coit, l'usage des syllabes mystiques etc. Les savants hindous ont fait ressortir une foule d'analogies ; on ne peut nier que des interrelations existent entre l'Atharva-veda et les tantras (28).

Le culte des shaktis date des âges primitifs, puisque de puissantes déesses sont honorées par des rites orgiaques chez divers peuples anciens (Cybèle, Astarté, Mylitta, etc.) ; il semble de même avoir toujours existé dans l'Inde. Par conséquent, la valeur historique du shaktisme ne réside nullement dans la nouveauté de son apparition dans l'Inde, mais dans le fait que les cultes, qui jusqu'à présent comptaient leurs adeptes seulement parmi les peuples non-aryens et parmi les classes inférieures, atteignent peu à peu les premiers rangs des religions élevées et produisent une littérature volumineuse. L'attention qu'ils suscitèrent dans les milieux savants les fit monter dans une sphère supérieure. Elle les fit incorporer dans le système des croyances et leur donna un fondement philosophique profond.

C'est vers le milieu du 1^{er} millénaire après J.-C. que le shaktisme, après avoir été une religion populaire, devint une

religion ayant ses traditions écrites, quoique les premiers pas vers cette évolution aient été faits beaucoup plus tôt. Le cortège victorieux des doctrines tantriques s'étendit à travers tout le sol de la péninsule, et aujourd'hui encore sont réglés selon les préceptes des tantras beaucoup de points essentiels des rites dans les temples hindouistes, depuis le Gauri-Shankara (la montagne dans l'Himâlaya dont le nom rappelle l'union de Shiva [Shankara] avec Durgâ [Gauri]) au Nord jusqu'à la partie méridionale extrême du continent, le Cap Comorin (de « Kumâri », une épithète de Durgâ).

Un exposé de l'évolution historique du shaktisme, de ses débuts jusqu'à la conquête de la position importante qu'il occupe encore aujourd'hui, est pour le moment impossible, les matériaux n'ayant été étudiés qu'insuffisamment. Nous nous bornons à un résumé général des principes fondamentaux tels qu'ils sont développés dans les ouvrages tantras classiques, qui appartiennent pour la plupart au 2^e millénaire après J.-C. et servent encore de nos jours de règle pour les shâktas.

Les shâktas se divisent en 4 sampradâyas (Kerala, Kâshmira, Gauda, Vilâsa) qui comptent à leur tour une série d'écoles. Parmi celles-ci nous trouvons les représentantes des doctrines et des pratiques les plus primitives et les plus élevées, qui s'écartent loin l'une de l'autre tout en ayant certains traits communs. Les unes célèbrent des orgies et offrent d'épouvantables sacrifices humains (comme les thags); d'autres enseignent une sublime philosophie panthéiste et suivent des rites minutieusement détaillés pour détacher leur regard de la terre et le diriger vers la divinité. Puisque nous décrivons dans ce livre de préférence les religions supérieures représentées dans la littérature, nous allons esquisser ci-dessous un tableau du shaktisme approfondi philosophiquement et théologiquement. Il est nécessaire de le souligner ici expressément, puisqu'il existe justement dans le shaktisme populaire des traits vigoureux du culte primitif, qui paraissent bien pâles dans les doctrines à base philosophique, telles que nous les offre la littérature.

Le concept métaphysique fondamental du shaktisme est

moniste. La seule chose réellement existante est l'esprit absolu, le Brahma. Sous son aspect statique le Brahma est « Shiva », le bienheureux, l'immuable, l'inaccessible à tous les changements terrestres. Sous son aspect dynamique le Brahma est « shakti », la force qui produit, porte et réabsorbe tous les corps physiques ; c'est le principe qui se transforme perpétuellement, qui se manifeste dans la matière grossière ou subtile et qui par son pouvoir magique (mâyâ) provoque les multiples phénomènes de l'univers. L'Absolu par lui-même est asexuel ; comme l'esprit non-actif il est représenté par Shiva, par l'homme (Purusha). Comme le principe qui engendre alimente et conserve le tout, il est l'active prakriti, la nature, la « déesse » (Devî), la grande mère. Donc, Shiva et shakti sont d'une même substance, des formes différentes de l'Un éternel, et lorsque dans les tantras Shiva et la shakti sont représentés comme deux personnes distinctes qui se parlent, ce dialogue n'est qu'apparent : en réalité le dieu adresse son discours à lui-même.

L'Absolu se dédouble apparemment et par son déploiement forme le monde à l'aide de sa shakti. Cette extension de l'Absolu est indiquée en détail dans les systèmes philosophiques des shâktas, ainsi que dans les doctrines des sectes shivaïtes qui reposent sur des bases analogues. On montre comment par l'auto-restriction de l'esprit s'élèvent graduellement les 36 tattvas (principes fondamentaux) et comment ainsi naît le Tout dans lequel les âmes innombrables savourent les fruits de leurs actes, tant que l'univers n'arrive pas à son terme dans un crépuscule mondial, pour être refait à neuf après une période de repos.

Si l'Absolu sous les aspects de Shiva et de shakti est l'unique chose réelle, toutes les âmes isolées sont en vérité identiques à lui. La reconnaissance de cette unité est la délivrance du sansâra, la disparition des bornes qui donnaient à l'individu l'impression d'une existence individuelle indépendante. La libération est l'affranchissement de la forme individuelle ; elle ne peut être obtenue que par la renonciation au monde des formes. Ce but ne peut être atteint que par un petit nombre d'élus seulement, arrivés à la perfection suprême

durant de nombreuses existences ; cependant, il est du devoir de tous les êtres de devenir finalement mûrs pour la délivrance. Il faut épurer l'esprit de toutes les scories qui lui sont inhérentes. L'expédient pratique ce sont les rites qui conduisent à l'anéantissement des impulsions physiques. L'importance énorme attribuée au rite comme stimulant la purification est un trait caractéristique des tantras, contrairement à d'autres doctrines de salut qui n'imputent pas une valeur décisive aux procédés de ce genre.

Comme on l'a déjà noté, la doctrine tantrique s'adresse aux hommes de toutes conditions et castes ; elle s'adresse aussi aux femmes et les traite à l'égal des hommes au point de leur accorder la faculté de devenir « guru » (maître). Selon le degré de l'évolution spirituelle on distingue trois tempéraments : l'animal (*pashu-bhāva*), l'héroïque (*vīra-bhāva*) et le divin (*divya-bhāva*). Chez les hommes « animaux » prédomine le « *tamas* »-guna (p. 125) ; ce sont les enfants du monde chez lesquels prédominent l'ignorance et la stupidité. Chez les hommes héroïques prédomine le « *rajas* »-guna ; ils ont une nature passionnée et, s'ils sont bien dirigés, luttent pour atteindre la perfection. Les hommes « divins » sont les bons qui s'approchent de la perfection, parce que dans leur pensée domine le « *sattva* »-guna. Chacune de ces trois classes est subdivisée à son tour. Les tantras donnent à chaque catégorie des prescriptions pratiques et indiquent le chemin par lequel l'homme peut monter de l'état « animal », aux états « héroïque » et « divin ».

Les rites recommandés par les tantras sont très variés. Beaucoup d'entre eux se rapportent au culte des temples. On consacre les statues des dévis et on accomplit devant elles 16 opérations saintes (*upacāra*). Les sacrifices consistent en végétaux, en animaux, des chèvres surtout, et de temps à autre en êtres humains. Les sacrifices humains ont toujours été en usage chez les adorateurs de Durgā, quoique chaque secte suive une pratique particulière. Le « *Gaudavaho* » de Vākpāti, une épopée *prākrite* écrite vers 700, cite en exemple la coutume d'offrir des hommes à Durgā. Le poète dépeint le temple de Kālī dans les montagnes Vindhya, plein d'ossements humains

et rouge du sang des victimes égorgées. De même le pèlerin chinois Hiuan-tsang, qui visita l'Inde à l'époque du roi Harsha (629-645), parle des sacrifices humains ; lui-même échappa à peine au sort d'être immolé en l'honneur de Durgâ.

Si le shaktisme donne déjà par ses sacrifices sanglants la preuve de sa haute antiquité et de sa liaison avec les cultes primitifs de la nature, il le prouve encore davantage par ses rites secrets, dits cakrapûjâ. Ceux-là sont exercés au cours de réunions nocturnes auxquelles prend part un nombre égal d'hommes et de femmes de toutes conditions, les lois des castes étant abolies. Les adorateurs sont assis pêle-mêle dans un cercle et, après avoir récité les mantras et rendu l'hommage à la devi, s'adonnent à la jouissance des 5 choses qu'on appelle le pancattva sacré (le quine des éléments de l'adoration) ou les 5 « mâ-kâras » (les 5 m), parce qu'elles commencent toutes par la lettre m, notamment mada (le vin), matsya (le poisson), mânsa (la viande), mudrâ (les grains de céréales) et maithuna (les rapports sexuels). Ainsi, ce sont précisément les choses correspondantes aux exigences animales de l'homme qui obtiennent ici la valeur de sacrements. Lorsqu'au cours des fêtes sacrées des shâktas le vin, le poisson, la viande, le pain et les femmes sont consommés, alors, théoriquement, cela se passe ainsi parce que par là les fonctions de la nutrition et de l'engendrement doivent s'élever au-dessus de la sphère des instincts inférieurs, étant des manifestations de la puissance toute dominante de la shakti qui se révèle dans la nature. Les passions doivent être réglées ; la chose, qui ailleurs se fait sans discernement ou est défendue, sera soumise par son admission dans le culte aux normes plus rigoureuses et obtiendra une dignité supérieure.

Donc, justement ce qui dans d'autres conditions détermine la chute de l'homme du domaine spirituel dans le domaine animal, sera ici la cause de l'anéantissement des passions et, par conséquent, un moyen pour atteindre à la délivrance. La cakra-pûjâ n'est efficace que si elle est exécutée strictement selon les prescriptions sous la conduite des « viras », personnes compétentes spécialement initiées et d'une éducation spirituelle propre à ces opérations. Aux pashus ce rituel est défendu ;

les divyas sont au-dessus de lui. L'exécution différerait dans les diverses branches du shaktisme ; quelques-uns accomplissent ces rites, qui naturellement peuvent conduire aux excès, sous une forme très symbolique (l'eau des noix de coco au lieu du vin, sa propre femme comme shakti), d'autres les abandonnèrent ensuite complètement (ainsi que le sacrifice humain).

Le shaktisme a développé encore un yoga nouveau. Il enseigne que le corps est traversé de 3.500.000 artères qui représentent en quelque sorte les courants de force. La principale, sushumnâ, se trouve dans la moelle épinière. Sur la sushumnâ sont situés les 6 centres (cakra) de la force qui ont la forme des lotus. Dans le cakra inférieur, appelé mûlâdhâra, se repose la devi pareille à un serpent enroulé. Par certains exercices intellectuels et physiques (gymnastique respiratoire), Kundalini est réveillée de son sommeil ; elle se lève et, finalement, monte jusqu'au lotus sahasrâra situé au-dessus des 6 cakras. Par là on acquiert des pouvoirs surnaturels et, enfin, la perfection.

Le shaktisme est un mélange très particulier. Issu du culte sanglant d'une terrible déesse servie par des fêtes orgiaques, submergé sous une foule de pratiques de magie primitive et de superstitions grossières, il est lié néanmoins à une philosophie profonde et devient un système rituel, qui cherche la suppression des penchants bas, l'abnégation et la délivrance. Une image très répandue de la shakti montre clairement ce voisinage du repoussant et du spirituel qui paraît si curieux à un Européen. Sur une place d'incinération, au milieu des animaux et des génies malfaisants, s'élève une figure féminine formidable qui foule aux pieds un ou plusieurs cadavres portant les attributs de Shiva. C'est la shakti, celle qui fait tout dans le monde, émanée de l'éternellement bienheureux, de l'éternellement calme et immuable Shiva.

II. LE JAÏNISME

1. L'HISTOIRE.

Une nuit, la belle Trishalâ, épouse du roi Siddhârtha, qui au ^{vi}^e s. av. J.-C. régnait dans la cité de Kundagrâma, un faubourg de la ville de Vaishali (actuellement Besârh) dans le pays du Bihâr, eut 14 songes (selon d'autres 16) curieux. Les hommes sages les interprétèrent et dirent qu'elle donnerait la vie à un fils, lequel répandrait parmi les mortels la vérité salutaire qui prodigue la délivrance. Les songes se réalisèrent : la princesse accoucha d'un fils qui fut d'une beauté et d'une intelligence parfaites et se distinguait déjà dans sa prime-jeunesse par son savoir et sa piété parmi ses contemporains. Les parents nommèrent le garçon « Vardhamâna », « celui qui croît », parce que pendant que Trishalâ le portait sous son cœur les trésors de l'état ne cessèrent de s'accroître. Plus tard il fut aussi appelé Mahâvîra, « le grand héros », soit parce que, comme le veut une légende, il accomplit déjà dans sa jeunesse des exploits héroïques, soit parce que dans sa vie ultérieure il triompha de toutes les passions.

Conformément au rang de son père, il fut élevé dans l'éclat et la magnificence et étudia tous les arts et les sciences que l'on cultivait alors dans la haute société de son époque ; il épousa une jeune fille d'une famille noble et fut père d'une fillette. Mais tout le faste qui l'entourait ne pouvait pas à la longue le satisfaire. Il était un rêveur silencieux, méditant sur le sens du monde et de la vie, à l'esprit duquel revenait toujours la vanité de tout le terrestre.

A l'âge de 28 ans, il perdit ses parents. Cet événement coupa les derniers liens qui l'attachaient à sa famille. Il décida de renoncer à la vie séculière et de consacrer tous ses efforts à l'étude du surnaturel. Pendant deux ans, il insista auprès de son frère aîné, lequel avait hérité le titre de leur père, afin qu'il lui donnât l'autorisation de devenir ascète ;

après avoir répondu par un refus, celui-là, enfin, lui accorda la permission demandée et ainsi Mahāvira quitta sa femme et sa fille. Non loin de sa ville natale, dans un parc, sous un arbre ashoka, il prit l'habit du moine, arracha en cinq touffes les cheveux de sa tête et se voua désormais à la pieuse méditation.

Treize mois durant il porta le vêtement de l'ascète, ensuite il l'enleva aussi et pérégrina « n'étant vêtu que d'air ». Pendant douze ans il traversa les pays et supporta avec patience l'insulte et l'injustice. Enfin, après avoir subi une mortification sévère et médité beaucoup, il acquit à Jrimbhikagrâma l'omniscience, la connaissance parfaite du monde et de la voie qui mène à la libération. Dès lors il devint un jina *, vainqueur qui triomphe du monde, un tirthankara, pionnier de la vraie foi. Désormais, il considère comme son devoir de proclamer la vérité suprême. Jusqu'à sa mort, en qualité de maître ambulant, il alla et prêcha aux dieux et aux démons, aux animaux et aux hommes. Ayant gagné beaucoup de partisans à son évangile, il mourut à Pāvā, âgé de 72 ans et entra dans la béatitude, dans le nirvāna.

D'après la tradition, cet événement, par lequel les jainas commencent leur chronologie, eut lieu en 527 av. J.-C. ; les recherches européennes le placent d'habitude vers 477 ou 467 av. J.-C.

Mahāvira était un homme doué de hautes facultés intellectuelles, qui vint à bout de tous les problèmes occupant son époque. Les doctrines prêchées par lui furent une rénovation de celles d'un saint qui, selon la tradition, mourut 250 ans avant lui : Pārshva, fils d'un roi de Bénarès, renonça également au monde et après une vie de prédication heureuse, se laissa mourir de faim sur le mont Sammata Shikhara à Bihâr ; jusqu'à nos jours cette montagne s'est appelée « Mont Pâras-nath ».

On ne peut pas contrôler si les textes jainas correspondent à la réalité en affirmant que Mahāvira appartenait à la confrérie

* « Jina » est un titre honorifique attribué à ceux qui obtiennent la délivrance ; le mot va donc plus loin dans sa signification, que le « tirthankara », qui ne désigne que les prophètes ayant proclamé une doctrine et fondé une église. Les adeptes du jina s'appellent « jainas », comme les adeptes de Shiva, « shaivas », etc.

religieuse des pārshvas. Il n'y a pas de raison de mettre en doute l'exactitude de la tradition. Cependant, lorsque cette dernière accepte encore 22 précurseurs de Pārshva, qui auraient vécu des millions et des millions d'années avant lui, nous devons alors renvoyer ceux-là dans le domaine de la fable. Nous pensons que Pārshva fut le fondateur proprement dit du jaïnisme et que Mahāvira fut seulement un rénovateur et un réformateur, qui donna au jaïnisme l'essentiel de son aspect d'aujourd'hui.

La religion prêchée par Mahāvira était destinée en premier lieu aux gens qui, ayant renoncé à tous les biens terrestres, allaient droit devant eux comme ascètes sans patrie. Les moines et les nonnes constituaient l'ossature de la confrérie. Cependant, la doctrine jaina trouva dès le début un écho dans les sphères qui, sans suivre la règle de pauvreté et de chasteté, s'attachaient pour le reste aux croyances et aux prescriptions morales des prophètes. Ces frères et sœurs laïques s'occupaient de l'entretien des moines et des nonnes et recevaient en échange des instructions spirituelles. Cela s'est maintenu jusqu'à présent : encore aujourd'hui le jaïnisme indique les 4 « tīrthas » des ascètes hommes et femmes et des laïques ; la liaison étroite qui existait entre le spiritualisme et le monde temporel, contribua beaucoup à la conservation de l'esprit jaïniste pendant des millénaires.

De sa patrie le Bihār le jaïnisme se propagea dans les régions les plus diverses de l'Inde : dans l'Orissa, dans l'Inde du Nord et du Centre, au Gujarât, au Dekhan et au Sud dravidien. L'influence que pendant un moment il exerça sur la vie intellectuelle de la presqu'île du Gange fut si grande, qu'il sembla remporter la victoire dans la lutte avec ses rivaux, le brahmanisme et le bouddhisme. Le jaïnisme eut du succès surtout au Gujarât, au Dekhan et dans les principautés du Sud où il occupa souvent la place de religion d'État et influença la littérature d'une façon décisive. A partir du xii^e siècle, commence petit à petit sa décadence, mais elle ne conduisit pas à une extinction presque complète, comme ce fut le cas du bouddhisme ; encore maintenant on compte 1.250.000 fidèles du jaïnisme qui vivent disséminés à travers la péninsule

indienne et sont pour la plupart originaires du Gujarât et du Râjputana.

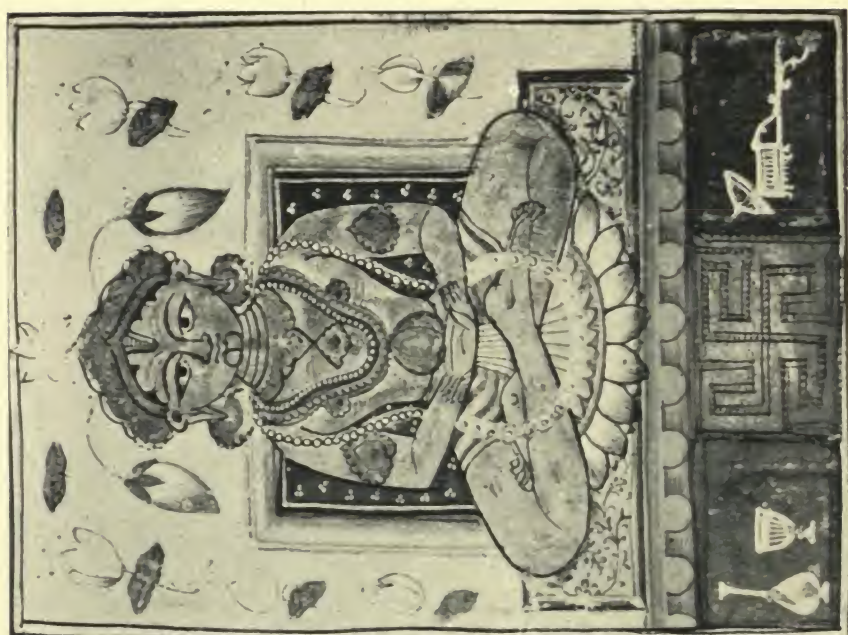
Des divisions de différentes sortes se produisirent de bonne heure dans le jaïnisme. A la fin du 1^{er} s. après J.-C. on en arriva à un grand schisme qui dure jusqu'à présent. Alors se formèrent les deux confessions, celle des « digambaras » (vêtus d'air) et celle des « shvetâmbaras » (vêtus de blanc), nommées ainsi parce que les moines de l'une allaient nus, tandis que les autres portaient l'habit blanc. Le schisme a dû avoir ses débuts beaucoup plus tôt ; à l'époque du roi Candragupta (322-298 av. J.-C.), que les jainas regardent comme leur coreligionnaire, une famine eut lieu à la suite de laquelle une partie des moines émigra au Maisur. Les émigrés ont rendu obligatoire la coutume de Mahâvira d'aller nu, tandis que ceux qui sont restés introduisirent le port du vêtement blanc. Peut-être s'agit-il d'un conflit qui date déjà de l'antiquité, puisque Mahâvira appliquait des règlements beaucoup plus sévères que ceux qui furent en usage chez la confrérie des pâršvas. Actuellement la cause principale du schisme n'a pas beaucoup d'importance, parce que les moines digambaras, étant donné qu'il leur est impossible de pratiquer la nudité, sont en petit nombre. Les deux confessions diffèrent seulement sur des points relativement insignifiants de la doctrine et du culte ; mais dans l'essentiel, elles s'accordent entièrement. Au sein de chaque église jaïniste se formèrent d'innombrables sectes que, toutefois, nous n'avons pas à mentionner ici. Les sthânakavâsis méritent seulement une remarque ; ils constituent le mouvement reniant l'adoration des images. Leur mouvement surgit au xv^e s. après J.-C. chez les shvetâmbaras, sous l'influence de l'Islâm.

2. LA LITTÉRATURE.

Les jainas ne reconnaissent pas l'autorité du Veda et des autres écritures sacrées brahmaniques. D'après eux le brahmanisme représente une déformation de l'éternelle, unique et véritable religion des tirthankaras et les ouvrages de shruti et smriti ne sont que la corruption de la tradition jaina. Les



a) Un ascète vishnouite.



b) Le tirthankara Arunálha.

a) L'ascète faisant l'exercice yogique svastikāsana.



b) L'ascète faisant l'exercice yogique simhāsana.



jainas ont leur propre canon, les douze angas (membres), et d'autres ouvrages rédigés pour la plupart en langue prâkrite par les élèves de Mahāvira et basés sur les prédications du maître. Mais ce canon ne devait plus être complet au moment de la famine de Bihâr ; un concile convoqué à Pâtaliputra constata alors que le 12^e anga, contenant 14 ouvrages dits « pûrva », était perdu. Un concile des shvetâmbaras, réuni à Valabhî 980 ou 993 années après la mort de Mahāvira, établit le canon sous sa forme valable encore maintenant pour cette confession. Par contre, les digambaras n'admettent pas l'exactitude de ce canon, mais croient que peu à peu la connaissance des angas était complètement tombée en oubli. Comme autorité, ils ont un canon dit « secondaire », c'est-à-dire un recueil d'ouvrages des maîtres célèbres, qui ont vécu avant 900 après J.-C..

Dans les deux confessions une riche littérature théologique et profane s'ajouta aux écrits canoniques. L'esquisse du dogme jaina donnée ci-dessous repose principalement sur les manuels des deux rites les plus usités aujourd'hui. Toutefois, dans l'essentiel, elle donne également un tableau exact des doctrines contenues dans le canon, parce qu'une comparaison de la littérature tardive avec les écritures sacrées des shvetâmbaras montre que le jaïnisme, contrairement aux autres religions, changea peu au cours du temps.

3. LA MÉTAPHYSIQUE ET LA DOCTRINE DU SALUT.

D'après les conceptions jainas, le monde est éternel et impérissable. Les jainas ne croient pas comme les hindouistes aux créations et aux destructions périodiques de l'univers ; ils le croient invariable, strictement limité dans son extension. Le monde inférieur avec ses enfers, celui du milieu avec ses mers et ses continents, le supérieur avec ses cieux divins et au-dessus d'eux l'habitat des libérés, — tous ne sont sujets à aucune variation, ni dans leur nature, ni dans leur étendue.

Dans certaines parties du monde moyen, comme dans le pays de Bharata du continent Jambûdvîpa habité par nous, seuls les rapports généraux et les conditions morales varient ;

en somme ces parties de l'univers sont fixées immuablement dans leurs frontières ; elles ne se reproduisent jamais et ne disparaissent jamais.

L'univers n'est gouverné par aucun être suprême. Les jainas nient catégoriquement l'existence d'un dieu dirigeant le monde. Les dieux qui trônent dans le ciel sont des entités périssables, avec une puissance limitée, et appartiennent, comme les hommes, les animaux et les habitants infernaux, au destin qu'ils ont forgé eux-mêmes par leurs actions dans les existences antérieures ; même si maintenant ils s'enivrent de délices supra-terrestres, un jour ils seront obligés de retourner sur la terre, pour y récolter les fruits de leurs œuvres bonnes ou mauvaises. De même qu'il n'y a pas de dieu suprême, éternel et personnel, il n'y a pas non plus d'âme universelle éternelle, d'Absolu qui fasse naître le monde à l'instar d'une illusion, d'une *mâyâ*. L'univers est pour eux, contrairement aux autres écoles indiennes, une chose réelle, produite par le concours réciproque des substances éternelles qui se réunissent pour former le cosmos.

Ces substances se divisent en deux groupes : animées et inanimées. Les substances animées sont des âmes individuelles infiniment nombreuses qui, quoiqu'elles puissent s'influencer mutuellement, sont par leur nature complètement indépendantes l'une de l'autre et chacune prise à part représente une unité non-crée et indestructible. Chaque âme possède d'incalculables propriétés naturelles : elle sait tout, détient une énergie illimitée et se trouve dans un état de béatitude qui l'élève au-dessus de la joie et de la douleur, — toutes ces facultés se déploient dans l'âme lorsqu'elle se débarrasse entièrement des influences étrangères.

Les substances inanimées sont de cinq sortes : l'espace, les médiateurs du mouvement et du repos, le temps et la matière.

L'espace est le réceptacle dans lequel sont contenues toutes les choses.

Les médiateurs du mouvement et du repos (*dharma* et *adharma*) sont deux genres d'éther acceptés par la philosophie jaina à l'encontre de tous les autres systèmes. Eux-mêmes ne provoquent, ni ne ralentissent aucun mouvement, mais leur

sont des conditions préliminaires indispensables, dans le même sens que l'eau est une condition nécessaire pour la nage du poisson et le sol une condition nécessaire pour qu'un voyageur fatigué puisse se coucher. La lumière n'est pas faite sur les causes qui ont décidé les jainas à postuler l'existence de ces deux médiateurs. Peut-être, comme le suppose H. Jacobi, la stabilité, le mouvement et le repos paraissaient-ils aux jainas des qualités tellement disparates, qu'ils ne pouvaient pas les concevoir en fonction d'une seule substance, l'espace, mais croyaient que chacun des trois exigeait un substrat particulier.

La quatrième substance inanimée est le temps. Elle détermine les variations se produisant dans les autres substances, fait vieillir le neuf et renouvelle le vieux.

La cinquième et, comme nous pouvons l'ajouter, la plus importante des substances inanimées, est la matière. Elle est composée d'une quantité infinie d'atomes extrêmement fins et indivisibles. Chaque atome est palpable, possède l'odeur, le goût et la couleur et peut d'après certaines lois s'aggréger avec un ou plusieurs autres et produire ainsi les phénomènes de toute espèce du monde empirique.

La matière a une signification spéciale à cause de sa faculté de pénétrer l'âme et d'y provoquer des bouleversements profonds. Comme une pilule médicinale produit des effets à l'intérieur de l'organisme humain, de même la matière qui infecte l'âme agit sur celle-ci de façons très diverses. La matière enveloppe l'omniscience de l'âme et son énergie illimitée, de sorte que l'âme ne possède plus qu'un savoir faible et des forces bornées ; elle afflige l'âme de douleur et lui fait perdre sa félicité naturelle ; elle l'habille d'un corps périssable, la pourvoit de penchants et de passions et lui attache une destinée fixe, qui la force de vivre un certain temps sous l'une des quatre formes d'existence, comme animal ou homme, comme une entité céleste ou infernale. Les matières qui pénètrent l'âme deviennent karma, cette chose mystérieuse reconnue par la philosophie indienne entière, qui détermine l'être et la nature de tout ce qui vit.

La liaison de l'âme et de la matière karmique est sans commencement et ne trouve pas de fin dans le cours naturel des

événements. Aussitôt qu'une âme se manifeste, les corpuscules se trouvant dans l'espace occupé par elles se précipitent sur elle comme les brins de poussière sur un objet enduit d'huile. Les matières adoptées deviennent dans l'âme des espèces définies du karma, à l'instar des aliments mangés pendant un repas, qui se transforment en sang, chyle, semence et autres éléments fondamentaux du corps. On distingue en tout 148 espèces ; il y en a qui limitent les différentes capacités innées de l'âme et d'autres qui réveillent en elle des désirs ; certaines déterminent la forme d'existence, la durée de la vie, l'aspect, le rang de la naissance d'un être ; certaines, sa croyance et sa conduite. La nature du karma que deviendra la matière envahissant l'âme, sa durée et l'intensité avec laquelle il opère sont définis par la nature de l'acte qui a provoqué l'irruption de la matière. Les bonnes actions produisent un bon, les mauvaises un mauvais karma. Quelque variés que puissent être les actes, quelque variés que soient leurs effets, ils sont tous semblables entre eux : tous ils produisent le karma. Aussi longtemps qu'une âme agit, aussi longtemps elle crée le karma et engendre le substrat d'une future existence. La liaison de l'âme avec le karma est sans commencement, mais par elle-même elle est aussi sans fin. Le karma qui a fait son effet s'évanouit ; mais, comme chaque instant créera un karma nouveau, le nouveau rentre toujours à la place de celui qui est éliminé. Ainsi s'étend une chaîne d'existences sans fin ni début et la migration de l'âme d'une condition dans une autre nouvelle n'aboutit jamais à un terme.

L'objet et le but de la doctrine jaina, comme de tous les autres systèmes métaphysiques hindous, est de libérer l'âme de l'alternance perpétuelle de naissance et de mort, de la retirer du tourbillon du sansâra et de la conduire vers la délivrance, vers le nirvâna. Il n'est pas donné à toutes les âmes d'atteindre ces buts ; un grand nombre d'entre elles sont par leur nature des « abhavyas » ; elles ne sont pas destinées au salut et errent continuellement dans la course circulaire des naissances. Mais les âmes qui, par leurs dons particuliers, vont entrer finalement, au bout d'incalculables existences, dans le calme, peuvent arriver, par un travail qui tient à leur

propre perfectionnement, à isoler l'esprit de la matière qui le tache. Pour cela deux conditions sont exigées : 1^o il faut empêcher l'accès dans l'âme de la nouvelle matière karmique ; 2^o il faut détruire le karma déjà présent. Pour se préserver du karma et l'anéantir, l'observation des cinq commandements est indispensable : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, garder la chasteté et ne pas avoir la tendance cupide d'accumuler les biens outre mesure. Mais ce qui ouvre le chemin vers le salut, c'est surtout une discipline sévère, l'endurance résignée des fatigues, les jeûnes, la mortification de la chair, les études sérieuses et la méditation, — en un mot l'ascèse extérieure et intérieure. Seuls le moine ou la nonne qui se mortifient, qui détournent leurs pensées de tout ce qui est physique et aspirent au supra-terrestre, peuvent espérer d'arriver à la perfection dans une lutte pleine de renoncement contre eux-mêmes.

La voie qui conduit à la délivrance est longue et difficile. Les jainas distinguent 14 degrés représentant les différents grades possibles de la perfection. A l'échelon inférieur se tiennent ceux qui n'ont pas encore la vraie foi et n'exercent pas d'auto-discipline ; au second et au troisième on possède un tout petit peu de la juste croyance ; au quatrième celle-là est développée ; à partir du cinquième l'âme commence à pratiquer l'auto-discipline, jusqu'à ce qu'enfin, après le 13^e échelon, elle soit affranchie de toutes les passions, abandonne tous les sentiments physiques et acquière une connaissance complète. Les 14 échelons ne sont pas parcourus dans l'ordre, parce que l'âme, faisant souvent des chutes, retombe chaque fois de la hauteur déjà atteinte. Mais si l'homme à la fin réussit à triompher de tous les obstacles, il est enfin libéré. En qualité de kevali (« omniscient ») il passe encore un certain temps sur la terre, sans passion ni désir, jusqu'à épuisement du dernier reste de son karma. Là, son âme délestée de toute matière monte au sommet du monde, comme une calebasse libérée de toute impureté ne coule plus au fond, mais surnage à la surface de l'eau. Dans la région délicieuse Ishatprâghhâra qui, pareille à un parasol ouvert, est située sur le point suprême de l'univers, vivent les bienheureux,

sans forme visible, sans corps, mais avec une extension dans l'espace égale aux deux tiers de celle qu'ils ont eue dans leur dernière existence. Ils savourent là-bas un bonheur infini et inaltérable ; rien ne les dérange plus dans leur tranquillité béate ; au-dessus de la joie et de la douleur, ils ne retourneront jamais dans le remous du sansâra, parce que, dans leur lumière à l'écart du monde, malgré leur pouvoir et omniscience, ils ne s'occupent plus des choses temporelles et n'interviennent pas dans les événements terrestres.

4. LA COSMOGRAPHIE ET L'HISTOIRE DU MONDE.

Le cosmos où se joue le drame perpétuel de la délivrance est, selon l'enseignement des jainas, énorme, quoique limité. Comme forme, il ressemble à un homme se tenant debout sur des jambes écartées ; dans ses extrémités inférieures se trouvent les enfers ; le corps contient le monde habité par les animaux et les hommes ; la poitrine, la nuque et la tête renferment les mondes divins. Au-dessus de ces derniers, comme s'il figurait le diadème de l'homme-univers, est situé l'habitat des bienheureux comparable à une immense lentille. Le tout est entouré de trois atmosphères, c'est-à-dire couches, appelées, conformément à leur densité, l'eau visqueuse, le vent visqueux et le vent subtil. Au-delà du dernier se trouve le néant, l'espace absolument vide. Le monde est plein d'êtres d'espèces les plus diverses. Partout on rencontre les nigodas, c'est-à-dire de petits animaux imperceptibles par les sens, qui ne possèdent pas de corps mobile ; ils ressemblent pour cette raison aux plantes. Les êtres mobiles se rencontrent seulement dans une région déterminée, dite Trasa-nâdi, qui traverse le monde par le milieu dans toute son étendue depuis le sommet jusqu'au fond. Comme on l'a déjà remarqué, le cosmos se divise en trois parties : le monde intermédiaire, c'est-à-dire notre terre, les enfers en bas et les mondes divins avec l'habitat des bienheureux en haut.

Les enfers, disposés profondément au-dessous de la surface terrestre, forment 7 étages qui à leur tour se divisent en un grand nombre de rayons et d'enfers isolés. Dans la première

région infernale vivent les démons et les dieux d'ordre inférieur, dans les autres les êtres infernaux, c'est-à-dire les âmes qui, comme châtiment pour les crimes commis sur la terre dans une existence antérieure, doivent subir sous un aspect difforme et abominable des tortures indicibles pendant un temps limité, mais qui dure des millions d'années.

Au-dessus de la terre, les mondes divins sont entassés l'un sur l'autre. Les dieux sont les âmes qui, en récompense pour les bonnes œuvres accomplies ici-bas, mènent une vie longue, quoique limitée, pleine de bonheur et de joie. Les dieux se divisent en nombreuses classes dont la puissance et les plaisirs varient. Plus haut est le ciel où trône un tel dieu, plus les délices auxquelles il peut goûter sont grandes et raffinées, mais lui non plus n'est jamais libéré de la souffrance et de la mort.

Au milieu de l'univers, sur la surface circulaire de la terre, est situé le monde médian qui sert d'habitation aux plantes, aux animaux et aux hommes. Au centre de celui-là s'élève le mont universel Meru. Autour de lui s'étend le continent Jambûdvîpa, l'île des pommiers-roses, dans laquelle nous vivons. Elle est entourée comme par un anneau de l'Océan Salé. A lui se joint le continent Dhâtakikhanda, également d'une forme circulaire, baigné à son tour par un océan pareil à un anneau. De cette manière se suivent d'innombrables continents et océans circulaires jusqu'à la mer Svayambhûramana, qui forme la limite de tout le monde médian.

Le Jambûdvîpa est traversé dans toute sa largeur de l'Est à l'Ouest par 6 grandes chaînes montagneuses et divisé en 7 zones de dimensions inégales. La nature des pays situés dans ces zones et les êtres qui les habitent sont décrits par les géographes jainas avec une riche fantaisie et jusqu'aux moindres détails. L'Inde ou, comme le croient les jainas modernes, toute la terre se trouve dans la zone Bharata-varsha.

Tandis que les conditions dans les cieux et les enfers, ainsi que dans de nombreuses parties du monde médian, restent pareilles d'une manière permanente, il se produit sans cesse dans le Bharata-varsha l'alternance régulière d'ascension et de décadence des périodes universelles et des âges; au cours

desquels le climat et la végétation du pays, ainsi que les dimensions du corps, la longévité et la vertu des habitants s'améliorent ou empirent.

Les jainas admettent deux périodes cosmiques qui se succèdent l'une à l'autre en alternant éternellement dans le passé et dans l'avenir : « la période cosmique ascendante » (utsarpinī) et « la période cosmique descendante » (avasarpinī). Au début de la période ascendante la situation générale est la pire qu'on puisse imaginer, mais elle s'améliore graduellement jusqu'à l'état le plus avantageux possible. Aussitôt que celui-ci est atteint, les conditions empirent de nouveau jusqu'au point le plus bas.

Chacune de ces périodes cosmiques se divise en 6 âges, dont la durée est immuablement fixée. Leurs noms indiquent la qualité de l'état des choses qui domine en eux. Le bon état stationnaire s'appelle sushamā, le mauvais duhshamā, les quatre autres portent les noms composés de ces deux mots. Ainsi, dans la période « descendante », les âges successifs se suivent dans l'ordre :

1. Sushama-sushamā.
2. Sushamā.
3. Sushama-duhshamā.
4. Duhshama-sushamā.
5. Duhshamā.
6. Duhshama-duhshamā.

Dans la « période ascendante » qui continue celle-là, l'ordre consécutif des âges est inverse : il commence par duhshama-duhshamā et se termine par sushama-sushamā.

L'histoire des âges qui se répètent sans cesse est décrite par les jainas minutieusement dans toutes ses particularités. Pour l'histoire universelle des jainas, il est caractéristique de leur doctrine que dans chaque période, à des époques rigoureusement fixées, surgissent 63 grands hommes (śhalākā-purusha), qui déterminent le sort de l'humanité. Ces « grands hommes » sont : les 24 tīrthankaras ou prophètes qui éclairent la voie de la délivrance, les 12 cakravartins ou rois, qui gouvernaient tout le pays de Bharata et, enfin, encore 9 groupes de 3 héros, dont les deux bons alliés ensemble combattent

le troisième, le mauvais. Les biographies de tel ou tel tīrthān-kara, des cakravartins divers ou des héros de chaque genre présentent entre elles de grandes analogies ; chez tous les « grands hommes » il s'agit de faire ressortir certains types, dont la vie suit son cours selon un schéma fixe.

Naturellement, les jainas s'occupent surtout de l'histoire de la « période cosmique descendante », dans laquelle nous vivons actuellement. Je vais tâcher d'assembler ici brièvement les points principaux de l'histoire du pays de Bharata.

La période universelle présente commença aux époques immémoriales par l'âge de sushama-sushamā. A ce moment le bonheur et la joie régnaient partout ; les hommes étaient beaux et vivaient en paix et concorde, tous d'un rang égal sans rois ni lois. Leur vie s'écoulait dans le jeu et le plaisir ; ils n'avaient pas besoin de travailler parce que les 10 « arbres de désirs » leurs fournissaient tout le nécessaire. La longévité des hommes était prodigieuse ; le développement des enfants allait si vite, que déjà à la 7^e semaine, ils étaient aptes aux jouissances de l'amour. C'est pourquoi un garçon venait toujours au monde avec une fille et ces petites paires jumelles restaient unies pour la vie comme des époux. Quand la période sushama-sushamā eut duré 4 kotikotis du sāgaropama (un temps inimaginablement long), elle fut suivie de l'âge sushamā qui lui ressemblait encore dans l'essentiel ; cependant, le bonheur et la longévité humains commençaient déjà à diminuer. L'âge sushamā dura 3 kotikotis du sāgaropama ; ensuite vint l'âge « bon-mauvais », sushama-duhshamā. Là les arbres de désirs commencèrent à dépérir et les mœurs se relâchèrent. La dégradation générale des mœurs rendit nécessaire l'introduction de lois et de châtiments. Les 7 (14) patriarches, dits kulakaras, venus l'un après l'autre, émisrent des prescriptions morales, mais finalement la nécessité de soumettre l'humanité à un roi, maître et juge suprême, devint évidente. Rishabha, fils de Nābhi, le dernier patriarche, fut élu afin de remplir cette fonction. Rishabha introduisit une série de réformes déterminées par des conditions générales toujours pires ; il apprit aux hommes les métiers, le labourage, le commerce, l'art de la cuisson, de l'écriture et de la

comptabilité. Comme désormais les hommes ne naissaient plus par jumeaux, il institua le mariage de même que le quaternaire des castes, sortant de l'inégalité des hommes.

Quand Rishabha eut régné fermement 6.300.000 années-pûrva, il reconnut la vanité de tout ce qui est terrestre et renonça au pouvoir ; il devint ascète et après une mortification millénaire acquit l'omniscience. Alors, en qualité de premier tirthankara, il prêcha la doctrine jaina 99.000 ans pûrva et convertit l'humanité à la foi véritable. Enfin, âgé de 8.400.000 pûrvas, il entra dans le nirvâna. Son successeur dans la dignité royale fut son fils Bharata, le premier cakravartin, d'après lequel la partie du monde habitée par nous est appelée Bharatavarsha. A la fin, Bharata devint aussi un moine et obtint la libération.

3 ans et 8 mois et demi après le nirvâna de Rishabha l'âge de sushama-duhshamâ qui avait duré 2 kotikotis de sâgaropama se termina et le 4^e âge duhshama-sushamâ commença. Au cours de celui-ci toutes les conditions empirèrent à vue d'œil : le malheur et la maladie fréquentèrent l'humanité dans une mesure croissante et la longévité, qui au début durait encore 10 millions d'années pûrva, diminua toujours. A cette époque arrivèrent tous les autres « grands hommes » : les 23 tirthankaras qui de temps à autre proclamaient la doctrine sacrée tombée en oubli, les 11 cakravartins qui réunissant sous un seul sceptre le pays saint de Bharata et les 27 héros qui remplirent le monde de la gloire de leurs exploits. Les légendes de quelques-uns de ces « grands hommes » présentent un intérêt dans ce sens qu'elles reproduisent la conception jainiste des mythes répandus dans l'Inde toute entière. Ainsi, par exemple, l'histoire du tirthankara Sumati est identique à celle du jugement de Salomon, dont nous connaissons plusieurs versions indiennes ; la légende du deuxième cakravartin Sagara est une variante jaina du mythe connu de Sagara ; les héros Râma (Padma), Lakshmana et Râvana sont les copies des personnages principaux du Râmâyana. Il est évident que les jainas ont accaparé les sujets fabuleux les plus populaires et les ont remaniés pour leurs propres fins. Du total des 63 grands hommes, il n'y a que les deux derniers

qui aient l'air d'être des figures historiques, notamment, le 23^e tirthankara Pārshva et le 24^e, Mahāvira, qui, comme je l'ai déjà mentionné au début, vivaient entre le VIII^e et le VI^e s. av. J.-C.

3 ans et 8 mois et demi après le nirvāna de Mahāvira l'âge duhshama-sushamā arriva à son terme, ayant duré 1 kotikoti de sāgaropama moins 42.000 ans, et l'âge duhshamā, que nous vivons maintenant, commença. Il est caractérisé par une détérioration générale ; les hommes vivent seulement cent ans au maximum, la vertu et la morale chancèlent de plus en plus et la foi véritable disparaît. Les « grands hommes » ne viennent plus et il est impossible de s'affranchir. Comme il n'y a plus personne qui sache tout, la connaissance de la vérité ne peut être atteinte que par l'étude de la tradition sacrée, exposée par les élèves de Mahāvira dans un canon d'écritures saintes, dites angas. Cependant, selon l'opinion des shvetāmbaras, l'une des deux confessions divisant actuellement la communauté des jainas, ces angas se sont conservés en partie jusqu'à notre temps ; selon l'avis de l'autre confession, les digambaras, ils ont été complètement perdus au cours des siècles. La chute irrésistible de la vie spirituelle qui a lieu à notre époque, d'après les jainas, aura pour conséquence finale la disparition totale de leur religion. Les jainas connaissent déjà les noms de leurs derniers coreligionnaires laïques et ascètes après la mort desquels le jaïnisme disparaîtra entièrement.

Lorsque l'âge duhshamā aura duré 21.000 ans, il sera suivi par une période encore pire, duhshama-duhshamā. Pendant celle-là les hommes ne vivront que 20 ans ; tourmentés par la vermine, ils habiteront des cavernes, d'où ils n'oseront sortir qu'à l'aube du matin et au crépuscule du soir, parce que la grande chaleur du jour et les froids sévères de la nuit les empêcheront de séjourner dehors. Ils se nourriront de poissons et de tortues qu'ils devront dévorer crus, puisqu'ils auront oublié l'usage du feu. Cette époque désastreuse, où périclète toute la civilisation humaine, dure 21.000 ans. Quand le mal sera arrivé à son point culminant, commencera une nouvelle période cosmique ascendante et toutes les conditions iront alors vers une amélioration graduelle. Dans son

troisième âge, duhshama-sushamâ, viendront 23 tirthankaras, 11 cakravartins et 27 héros ; au 4^e âge 1 tirthankara et 1 cakravartin, dont les jainas peuvent dire les noms et les destinées dès aujourd'hui.

5. LE CULTE.

La direction spirituelle de la communauté jaina est dans la main des moines et des nonnes qui pourvoient aux exigences religieuses des laïques par des sermons en plein air ou dans les « upâshrayas » (maisons de réunions). Ascètes comme laïques doivent suivre journellement certains rites, réciter des hymnes sur les tirthankaras, méditer dans une attitude spéciale du corps, se confesser et accomplir certains exercices. Aucun être vivant ne doit être lésé, — ceci est une règle à laquelle on attache la plus haute importance ; c'est pourquoi la consommation des aliments végétaux est seule admise, les boissons enivrantes sont prohibées (en elles, selon l'enseignement des jainas, se trouvent des créatures animées) et il est défendu de manger après la tombée de l'obscurité (à cause des insectes qu'on pourrait avaler). Les ascètes zélés portent constamment un mouchoir devant la bouche pour éviter de nuire aux bêtes qui pourraient se trouver dans l'air. On sait que les jainas érigeaient des hôpitaux où des animaux de toute espèce, même les insectes, étaient soignés. Une importance capitale est attribuée au jeûne ; les jainas pieux considèrent comme un acte méritoire de se donner volontairement la mort par la faim.

Cependant, les jainas croient à l'existence de nombreux dieux qui habitent les mondes célestes ; mais, comme nous l'avons déjà vu, les dieux, étant sujets à la métempsycose, ne peuvent pas aider les hommes sur la voie de la délivrance. Les tirthankaras eux-mêmes, après être entrés dans le nirvâna, ne sont pas en état d'influencer les événements du monde. Néanmoins un culte étendu leur est consacré. Les jainas croient exactement qu'à force de penser aux tirthankaras et de leur rendre hommage, l'âme est élevée et purifiée et de cette façon leur aide est exploitée indirectement. Leurs statues

LES 24 TĪRTHANKARAS DES JAINAS.

(Par " D " sont marquées les dévotions des dīgambaras de la tradition des śvētāmbaras).

NOM	COULEUR	SIGNE	LIEU DE LA NAISSANCE	LIEU DE LA MORT
1. Rishabha	Or	Taureau	Vinta (Ayodhyā)	Ashtāpada (Kālāsa)
2. Ajita	"	Éléphant	Ayodhyā	Sameta Shikhara
3. Sambhava	"	Cheval	Śhrāvastī	"
4. Abhinandana	"	Singe	Ayodhyā	"
5. Sumati	"	Courlis	"	"
6. Padmaprabha	Rouge	Lotus rouge	Kaushāmbī	"
7. Supārshva	Or (D. : Bleu)	Svastika	Bénarès	"
8. Candraprabha	Blanc	Demi-lune	Cāndrapura	"
9. Savidhi (Pushpadanta)	"	Dauphin (D. : Écrevisse)	Kākandī	"
10. Śhītala	Or	Śhrīvatsa (D. : Figulier)	Bhadrapura	"
11. Śhrayāsa	"	Rhinocéros (D. : aigle Garuda)	Sinhapura	"
12. Vāsupūjya	Rouge	Bufle	Campā	Campā
13. Vimala	Or	Sanglier	Kāmpilya	Sameta Shikhara
14. Ananta	"	Faucon (D. : Ours)	Aodhyā	"
15. Dharmā	"	Foudre (Vajra)	Ratnapuri	"
16. Śhānti	"	Gazelle	Hastinapura	"
17. Kunthu	"	Bouc	"	"
18. Ara	"	Nandāvarta (D. : Poisson)	"	"
19. Malli	Bleu (D. : Or)	Cruche à eau	Mathurā	"
20. Munisuvrata	Noir	Tortue	Rājagriha	"
21. Nami	Or	Lotus bleu (D. : Arbre ashoka)	Mathurā	"
22. Ariṣṭanemi	Noir	Coquillage	Sauripura	Girnār
23. Pārshva	Bleu	Serpent	Bénarès	Sameta Shikhara
24. Mahāvīra	Or	Lion	Kundagrāma	Pāvā

sont honorées dans des temples magnifiques où on leur chante des hymnes, on les entoure de fruits, de riz, de friandises, lampes et parfums, on enduit leurs membres d'eau et d'onguent ou on les orne de fleurs. L'exécution de ces rites est surtout méritoire quand elle a lieu les jours spécialement dédiés aux tirthankaras ou si on les accomplit dans les endroits expressément consacrés. Ces endroits, vers lesquels les pèlerins partent en grandes foules, sont justement les places où tel ou tel tirthankara vécut ou mourut, comme le mont Pârasnâth, comme Pâvâ ou les villes et les montagnes marquées par des temples grandioses, par exemple les monts Shatrunjaya, Girnâr, Abû, la localité Shravana Belgola et d'autres.

L'exigence humaine de pouvoir dans la détresse implorer le secours des puissances surnaturelles ne se laissa pas endiguer par les prescriptions sévères de la doctrine qui défend d'importuner les tirthankaras par des prières égoïstes. Ainsi, il arrivait souvent que les adorateurs adressaient aux jinas des souhaits terrestres. Le désir de pouvoir aborder les êtres supérieurs avec des sollicitations variées eut pour conséquence que les honneurs furent rendus aux déesses et aux esprits-serviteurs se tenant à côté des tirthankaras ; d'eux on espérait obtenir ce que les jinas dans leur tranquillité renonciatrice du monde n'étaient pas prêts à accomplir. Dans ce dessein beaucoup de jainas portent des offrandes aux divinités hindouistes, telles que Bhairon, Hanumân, Ganesha, aux « Mères » et à d'autres, et les images de ces devas sont fréquemment exhibées dans les temples malgré les protestations des jainas aux croyances plus strictes.

Le service divin dans les temples jainas est accompli non par des moines ou des nonnes, mais par des laïques, soit des personnes qui prêtent leur concours tel ou tel jour, soit des hommes qui en font profession. Parmi ceux-ci, à côté de ceux qui appartiennent aux autres castes, il y a aussi quelques « brahmanes-jainas », mais leur nombre est aujourd'hui très petit. Pour nous, il est étonnant que dans de nombreux temples shvetâmbaras des gens qui ne sont pas du tout jainas remplissent aussi les fonctions de ministres du culte ; ainsi par exemple à Gujarât les brahmanes, tout en appartenant

à la religion de l'hindouisme orthodoxe, instrumentent souvent dans les temples jainas.

Dans les formes extérieures de la vie religieuse on trouve également de multiples accords entre le jainisme et l'hindouisme ; par exemple, les sacrements des jainas sont semblables à ceux des hindouistes. Quelques-uns peuvent remonter à une source commune, mais dans beaucoup de cas il s'agit d'une assimilation des coutumes brahmaniques par les jainas, qui vivaient au milieu de brahmanes. Les jainas sont aussi des partisans ponctuels du régime des castes, quoiqu'ils n'attribuent pas aux brahmanes le premier rang, comme le font les hindouistes. Ce sont plutôt les kshatriyas que les jainas considèrent comme la caste principale, c'est d'elle que sont issus leurs prophètes, indice net que le jainisme, de même que le bouddhisme, représentait au début un mouvement réformateur issu de la classe guerrière et dirigé contre la corporation brahmanique. Actuellement les jainas se divisent en un grand nombre de castes secondaires, rangées pour la plupart parmi les kshatriyas, vaishyas et shûdras. Toutefois, quant à la profession, les jainas sont en grande majorité des marchands, à cause du principe de l'« ahimsâ » qui leur interdit l'exercice d'un grand nombre de métiers susceptibles de nuire à la vie d'une créature quelconque.

III. LE BOUDDHISME.

1. LA VIE DU BOUDDHA.

Le bouddhisme, autre mouvement réformateur né à la même époque que le jainisme, influença la vie intellectuelle du monde d'une manière plus forte et plus pénétrante. Non seulement il compta, comme l'autre, pendant plus de mille ans, d'innombrables Hindous parmi ses fidèles et exerça sur l'art une influence extrêmement féconde, mais il accomplit en dehors de sa patrie une mission colossale et se tailla en Indochine

et en Asie Centrale et Orientale un domaine d'extension d'une étendue immense. Ceci fut pour son histoire d'une importance capitale, parce qu'au moment où la contre-réforme brahmanique le supprima presque partout sur le continent indien, il trouva à sa domination perdue un riche dédommagement dans les régions coloniales lointaines, conquises par ses apôtres d'une foi passionnée. Cela explique pourquoi le bouddhisme, quoiqu'il possède actuellement dans l'Inde proprement dite un nombre peu élevé d'adhérents, doit être considéré néanmoins comme une religion universelle, tandis que le jaïnisme, malgré ses tendances mondiales, n'est toujours que la religion d'une minorité d'Hindous.

L'histoire du bouddhisme commence pour nous avec Gautama Buddha qui est en même temps le premier grand personnage historique du pays du Gange ayant acquis une signification pour le monde entier. Cependant, selon la conviction des bouddhistes eux-mêmes, Gautama ne fut pas du tout le fondateur de la religion bouddhique, mais seulement son dernier prophète. Un nombre incalculable d'autres illuminés l'ont précédé indiquant comme lui la route du nirvâna. La recherche européenne renvoya tous ces précurseurs du Bouddha dans le domaine des fables, mais il est à voir si on eut raison de le faire : d'une part, toute la littérature bouddhique affirme unanimement qu'il y avait déjà d'autres Bouddhas avant Gautama et, d'autre part, le système philosophique minutieusement modelé répandu par Gautama fait conclure qu'il n'était pas la création indépendante d'un seul grand homme, mais que cette doctrine se développa graduellement, en partant d'idées primitives antérieures, avec le concours de plusieurs penseurs. Je crois que H. Jacobi, Sten Konow et Th. Stcherbatsky ont raison de ne pas tenir pour impossible, qu'il y eut déjà d'autres Bouddhas avant Gautama. Il est vrai que les détails relatés par la légende sur les prédécesseurs de Gautama ne peuvent pas être envisagés comme historiques, rien qu'en considération des périodes d'une durée colossale avec lesquelles opère l'hagiographie bouddhique.

La vie de Gautama Buddha est comme une borne chronologique dans l'histoire de l'Inde, parce qu'elle peut être fixée

dans le temps. Presque tous les savants européens sont d'accord que Gautama vécut environ de 560 à 480 avant J.-C. Toutefois les divergences d'opinion subsistent sur la précision exacte de ces dates ; certains placent la mort du saint en l'an 487, d'autres en 477, et d'autres encore acceptent une date entre ces deux-là.

Nous savons peu de choses sur le Bouddha historique. Quoiqu'il ne manque pas de descriptions de la vie de Gautama racontant de nombreux détails sur ses actes, ces biographies portent un caractère légendaire tellement prononcé qu'il est difficile de séparer la vérité du mythe. Certains indianistes, tenant compte de traits fabuleux dans la vie du maître, ont mis en doute en général son existence historique et veulent l'interpréter comme un personnage mythique, un héros solaire ou quelque chose d'analogue. Les recherches sérieuses ont fait abandonner cette hypothèse, qui n'a jamais pu être suffisamment fondée. Cependant, la délimitation précise entre les parties mythologiques et historiques des biographies conservées du Bouddha est impossible et tous les efforts entrepris dans ce sens ne peuvent prétendre qu'à la valeur d'essais individuels d'explication. C'est pourquoi dans la suite nous allons renoncer à séparer ce qui est dans les biographies traditionnelles du Bouddha le noyau historique et ce qui en est le décor fabuleux, et nous nous bornerons à un bref exposé de la vie du maître telle que la dépeint la littérature sacrée des bouddhistes.

Gautama, le futur Bouddha, fils de Shuddhodana de la famille noble des Shâkyas et de son épouse Mâyâ, naquit à Kapilavastu, dans l'Inde septentrionale, non loin de la frontière népalaise. Son père est désigné comme un prince ; peut-être était-il seulement un grand propriétaire agraire qui eut une place dirigeante dans la vie de l'État gouverné par des aristocrates. La naissance eut lieu non dans la ville même, mais dans ses alentours, près du village de Lumbinî ; la mère, qui avant l'accouchement voulut aller voir ses parents, fut surprise en route par la naissance. Des phénomènes merveilleux se produisirent avant et au cours de l'événement ; l'apparition du futur sauveur du monde avait été prédite par un songe au

cours duquel Mâyâ avait vu un éléphant blanc entrer dans son sein ; ensuite, lorsque le garçon vint au jour, une splendeur miraculeuse remplit les airs, les dieux dansaient et se réjouissaient en chantant des louanges à l'enfant ; le sage Asita prophétisait sa grandeur future. Le garçon reçut le prénom de Siddhârtha (celui qui atteint son but) ; Gautama est le nom d'un prophète védique que les Shâkyas s'attribuaient ; souvent il est aussi désigné par Shâkyasinha (le lion des Shâkyas) ou Shâkyamuni (l'ermite des Shâkyas).

Comme sa mère mourut peu après la naissance, Gautama fut élevé par la sœur de celle-ci, Mahâprajâpatî. Il grandit dans l'aisance et devenu homme épousa sa cousine Yashodharâ. Son père éloignait de lui tout ce qui pouvait évoquer la souffrance de la vie, puisqu'il espérait que son fils serait un grand souverain et non un saint renonçant au monde, comme l'avait prédit l'éminent Asita. Mais cette précaution fut vaine. Au cours des promenades une divinité apparut successivement à l'adolescent sous l'aspect d'un vieillard, puis d'un malade, d'un cadavre putréfié et d'un ascète. Le prince, qui n'avait jamais vu rien de semblable, questionna le conducteur de son char sur la signification de ces apparitions. Renseigné, il retourna chez lui chaque fois profondément ému. Après la quatrième sortie, il apprit qu'un fils, Râhula, lui était né. Alors il s'écria : « Râhula est né, on vient de forger mes fers ! » Cependant, même cette nouvelle chaîne ne pouvait pas l'attacher au monde. Il avait reconnu que l'existence était douloureuse et il s'efforça d'en sortir. Une nuit, après avoir pris silencieusement congé de son épouse endormie et de son fils nouveau-né, il quitta secrètement le palais et partit sur son cheval Kanthaka accompagné de son cocher fidèle Chandaka vers la localité Anuvaineya. Là il descendit de cheval, enleva ses bijoux et changea son habit de soie contre un vêtement d'écorce que lui offrit un dieu déguisé en chasseur. Il renvoya à Kapilavastu Chandaka avec son cheval pour mettre au courant de son acte le père désespéré et l'épouse inconsolable.

Gautama était âgé de 29 ans lorsqu'il abandonna sa maison pour vivre sans abri. D'abord, il alla chez l'ascète brahmane Arâda Kâlâma et fut son élève. Comme à la longue son ins-

truction ne le satisfaisait pas, il rejoignit un autre maître, Udraka, sans toutefois trouver chez lui non plus ce qu'il cherchait. Pour cette raison, il le quitta aussi et, à Uruvela, essaya par une mortification extrême d'atteindre au salut lui-même, tout seul. Quoiqu'il s'imposât des exercices de plus en plus durs et ne prit comme nourriture journalière qu'un grain de riz, l'illumination ardemment souhaitée ne lui venait pas. A bout de forces, il constata que la torture de soi-même n'était pas le bon chemin et recommença à prendre une nourriture plus abondante. Les cinq ascètes qui, pleins d'émerveillement pour ses hauts faits ascétiques, s'étaient attachés à lui en qualité de disciples, le quittèrent croyant qu'il s'écarterait du sentier juste ; ainsi il fut de nouveau seul.

Alors, une nuit, sous un figuier, la connaissance vint à lui ; il luttait depuis sept ans pour l'obtenir. Il pénétra du regard les voies erronées de sa naissance antérieure et saisit les quatre vérités sacrées de la souffrance, de son origine, de son anéantissement et du chemin de son anéantissement. C'est ainsi que de Bodhisattva, candidat à la dignité de Bouddha, Gautama est devenu un Bouddha, un « réveillé », un saint. Pendant un moment il demeura encore sur la place où il avait atteint au but ardemment désiré, ensuite il décida d'annoncer sa doctrine à l'humanité, après que Mâra, le malin (le diable bouddhique), eut vainement cherché à le persuader d'entrer immédiatement dans le nirvâna et de priver de cette façon le monde du salut.

Les premiers hommes que le Bouddha convertit à son évangile, étaient deux marchands qui venant par la route lui offrirent de la nourriture. Ils furent ses premiers adeptes laïques. Indécis, se demandant s'il devait continuer à prêcher la voie vers le salut et le triomphe sur les passions, il fut déterminé sur la demande du dieu Brahmâ à mettre en mouvement la roue de l'instruction. Il réfléchissait, se demandant qui devrait être le premier à entendre ce qu'il avait découvert. Comme les maîtres auprès desquels il avait vainement cherché la vérité étaient morts, les cinq ascètes, compagnons de sa lutte inutile et qui s'étaient détournés de lui, lui parurent les plus dignes d'être ses premiers disciples. Avec sa vue sur-

naturelle, il les aperçut séjournant à Bénarès et se mit en route. Quand il les rencontra dans le parc de Rishipatana, non loin de la ville sainte du Gange, ceux-ci le voyant venir ne voulurent pas d'abord lui témoigner de respect. Mais à son approche, ils entrèrent dans la sphère du charme de sa personnalité imposante et le saluèrent pleins de déférence. Là il se révéla à eux comme le Bouddha saint et suprême qui a trouvé la délivrance de la mort et il leur enseigna sa doctrine.

Cette célèbre première prédication du Bouddha, dite le « sermon de Bénarès », donne la quintessence de la doctrine bouddhique. Nous la citons ici dans ses points principaux, mot à mot, d'après la traduction de H. Oldenberg, comme modèle de l'enseignement de Gautama dans le style solennel et circonstancié des vieux textes :

« Alors le Sublime parla aux cinq moines en ces termes : Il y a deux extrémités, ô moines, dont doit rester éloigné celui qui a renoncé au monde. Quelles sont elles ? Ici la vie dans les plaisirs, adonnée au plaisir et à la jouissance : c'est bas, commun, indigne de l'esprit, ignoble, ne menant pas au but. Là l'usage de la torture de soi-même : c'est pénible, ignoble, ne menant pas au but. S'éloignant de ces deux extrémités le Parfait a découvert le chemin qui passe au milieu, qui éclaire le regard et éclaire la connaissance, qui conduit à la paix, au savoir, à l'illumination, au nirvâna.

Et quel est, ô moines, ce chemin découvert par le Parfait, qui passe par le milieu, qui éclaire le regard et éclaire la connaissance, qui conduit à la paix, au savoir, à l'illumination, au nirvâna ? C'est le noble sentier à huit divisions qui signifie : la foi juste, la résolution juste, la parole juste, l'action juste, la vie juste, la tendance juste, la pensée juste, la méditation juste. C'est, ô moines, le chemin découvert par le Parfait, qui passe par le milieu, qui éclaire le regard et éclaire la connaissance, qui conduit à la paix, au savoir, à l'illumination, au nirvâna.

Voici, ô moines, la haute vérité sur la douleur. La naissance est une douleur, la vieillesse est une douleur, la maladie est une douleur, la mort est une douleur, être uni à ce qu'on n'aime pas est une douleur, être séparé de ce qu'on aime est une

douleur, ne pas obtenir le désiré est une douleur : bref, les cinq objets de l'émoi sont des douleurs.

Voici, ô moines, la haute vérité sur l'origine de la douleur : c'est la soif qui conduit à la réincarnation, ensemble avec la joie et la convoitise, trouvant ça et là sa jouissance : la soif de plaisir, la soif d'exister, la soif de l'instabilité *.

Voici, ô moines, la haute vérité sur la suppression de la douleur : la suppression de cette soif par l'anéantissement intégrale de la convoitise, la laisser partir, se délivrer d'elle, ne lui donner aucune place.

Voici, ô moines, la haute vérité sur la voie de la suppression de la douleur : c'est le noble sentier à huit divisions qui signifie : la foi juste, la résolution juste, la parole juste, l'action juste, la vie juste, la tendance juste, la pensée juste, la méditation juste.

' Voici la haute vérité sur la douleur ' ainsi, ô moines, mon regard s'est ouvert sur cet ordre des choses que personne n'a annoncé jusqu'à présent, ma compréhension, mon savoir, mon intuition s'ouvrirent. ' Il faut comprendre cette haute vérité sur la douleur '... ' Cette haute vérité sur la douleur, je l'ai comprise. ' Ainsi, ô moines, mon regard s'est ouvert sur cet ordre des choses que personne n'a annoncé jusqu'à présent, ma connaissance, mon savoir, mon intuition s'ouvrirent.

(Suit un triple exposé analogue des trois autres vérités).

Et aussi longtemps, ô moines, que sur ces quatre hautes vérités je ne possédais pas avec une pleine clarté un tel savoir et une telle intuition véridiques triplement démembrés et en douze parties, aussi longtemps, ô moines, j'étais dans le monde comme les dieux, comme Mâra, comme Brahmâ, ensemble avec tous les êtres, avec les ascètes et les brahmanes, avec les dieux et les hommes, j'étais conscient de n'avoir point atteint à l'illumination suprême.

Mais depuis, ô moines, que sur ces quatre hautes vérités je possède avec une pleine clarté un tel savoir et une telle

* H. Oldenberg remarque ici : « La soif d'exister et la soif de l'instabilité est la convoitise qui se rapporte soit à la croyance dans la suite perpétuelle de l'existence, soit à la croyance qu'après la mort tout est fini. »

intuition véridiques, dès lors, ô moines, j'ai eu la conscience d'avoir atteint à l'illumination suprême dans le monde avec les dieux, avec Mâra, avec Brahmâ, avec tous les êtres, avec les ascètes et les brahmanes, avec les dieux et les hommes.

Et ma connaissance s'est ouverte et mon intuition s'est ouverte : la libération impérissable de l'esprit est la mienne ; c'est la dernière naissance, il n'y a plus de réincarnation après (29). »

Ainsi parla le Sublime et les cinq moines saluèrent avec joie son discours ; ils furent les premiers ascètes qui adoptèrent sa doctrine. Cette conversion fut vite suivie d'autres, de façon que bientôt la confrérie compta soixante membres. Elle grandit sans cesse, parce que Gautama envoyait partout ses disciples pour propager sa doctrine. Lui-même jusqu'à la mort s'occupa infatigablement d'aller à travers sa patrie Bihâr et de gagner des adeptes. Parmi les laïques qui se joignirent à lui, se fit remarquer Bimbisâra, roi de Magadha qui fit beaucoup de bien au Bouddha et à ses moines. Parmi les disciples qui entrèrent dans l'ordre du Bouddha, les plus populaires sont Shâriputra, Maudgalyâyana et surtout Ananda, qu'on a comparé à Jean, le disciple préféré du Seigneur. Judas non plus ne manquait pas dans l'entourage du Bouddha : Devadatta, son propre cousin, blessé dans son ambition, entreprit une tentative de meurtre du Sublime, puisque ce dernier ne voulait pas le désigner comme successeur. Lorsque son plan échoua, il essaya de provoquer un schisme. Selon la légende, il demanda plus tard pardon au Bouddha, mais d'abord dut expier ses crimes dans l'enfer. Gautama convertit à sa doctrine aussi son père de sorte que celui-ci mourut comme un saint. Il prit également dans la communauté son fils Râhula. Sa belle-mère, Mahâprajâpatî, voulut aussi renoncer au monde et lui demanda la permission de devenir nonne. D'abord Gautama refusa, mais plus tard accorda son consentement, quoiqu'il ait prédit que désormais l'ordre, puisque les femmes y étaient entrées, ne pourrait pas exister 1.000, mais seulement 500 ans, — une prophétie qui ne se réalisa pas.

Pendant plus de 40 ans, le Bouddha sillonna l'Inde du Nord-

Est, ne suspendant ses marches qu'au cours de la période des pluies (mi-juin jusqu'au début d'octobre). Agé de 80 ans, il tomba malade à Beluva, mais fut de nouveau si bien rétabli qu'il put aller à Pāvā. Ici, dans la maison du forgeron Cunda, il goûta de la viande de porc (selon d'autres commentateurs un plat de champignons dit « joie du sanglier ») ; il retomba malade et se traîna jusqu'à Kushinagara. Là il prit ses dernières dispositions et expira en exhortant ses disciples : « Eh bien, ô élèves, je vous dis : Tout ce qui existe est passager. Faites des efforts sans relâche ! » Ensuite il monta d'un degré de méditation à un autre et entra dans le nirvāna, tandis que la terre tremblait et que grondait le tonnerre. Pendant six jours les notables de Kushinagara célébrèrent les solennités funèbres et le septième incinérèrent sa dépouille mortelle avec des honneurs royaux. Les ossements furent partagés entre les princes et les nobles et les stūpas (les tours-reliquaires) furent érigés sur eux. La légende orna ensuite la biographie du Bouddha d'une foule de traits fabuleux posthumes. Le transfert du centre de gravité de l'église de l'Est de l'Inde vers le Nord-Ouest au début de notre ère fit naître le désir que le Sublime ait vécu dans ces régions aussi ; on parle d'une visite à Mathurā, au Kashmīr, etc.

2. L'APERÇU HISTORIQUE.

Peu après la mort de Gautama se réunit à Rājagriha un concile de 500 moines qui fixa les préceptes du Bouddha concernant la doctrine et la discipline monastique. Cent ans après, selon la tradition, un deuxième concile eut lieu à Vaishālī ; mais les résolutions de cette assemblée ne trouvèrent pas l'approbation générale et un grand parti qui se nomma « mahāsāṅghikas » (membres de la grande communauté) par opposition aux « vieux » (sthavira, thera), tint un contreconcile représentant des opinions divergentes.

De même, le troisième concile, qui siégea vers 245 av. J.-C., à Pātaliputra, n'était qu'une réunion des sthaviras, peut-être même seulement d'une partie d'entre eux. Là, dit-on, fut établi définitivement le canon des sthaviras. Celui-ci consiste en

trois divisions, dites « corbeilles » (pitaka). Il est appelé « la triple corbeille » (Tripitaka). Les trois corbeilles sont : le Vinaya-pitaka, « corbeille de la discipline », dans lequel il s'agit des prescriptions sur la vie des moines, le Sûtra-pitaka, « corbeille de l'exposé de la doctrine » où sont réunis les sermons du Bouddha, et l'Abhidharma-pitaka, « corbeille de la métaphysique » qui contient des explications scholastiques des diverses notions de la doctrine. Le canon fut rédigé, dit-on, en mâtadhi, la langue de la contrée de Magadha. Actuellement, il nous est conservé entièrement en pâli, un dialecte de l'Inde Centrale qui est devenu la langue ecclésiastique de Ceylan et d'autres pays du bouddhisme méridional. D'après la tradition répandue à Ceylan, le pâli (le mot lui-même signifie « texte ») serait la même langue que la mâtadhi. Cette opinion est aussi celle de certains chercheurs européens, tandis que les autres supposent que le pâli est une langue différente de la mâtadhi, un dialecte originaire d'Ujjain ou de Kalinga, ou un idiome employé dans toute l'Inde du Nord comme une lingua franca. A part le canon pâli de l'école sthavira ou vibhajyavâdi, il y avait dans l'Inde également un canon sanscrit ; celui-là était en usage chez les sarvâstivâdins et d'autres sectes, mais il est connu seulement par des fragments trouvés en Asie Centrale et par la tradition chinoise et tibétaine, qui est basée sur lui. Ce canon sanscrit offre de telles analogies avec le pâli qu'il est probable que tous les deux remontent à une source commune. Une comparaison entre les passages des canons pâli et sanscrit a montré que les deux versions contiennent de nombreuses fautes qui, en partie, peuvent être corrigées par la confrontation. Il est probable que les deux rédactions sont des traductions du même original qui n'existe plus et qui fut rédigé en ardhamâtadhi, la langue courante du Bihâr, employée aussi bien par le Bouddha que par Mahâvîra.

Le concile de Pâtaliputra eut lieu sous la protection de l'empereur Ashoka, l'un des plus grands princes que posséda l'Inde. Ashoka, qui régna vers 272-232 avec sagesse et douceur sur un empire immense englobant presque toute la péninsule du Gange (l'extrême Sud excepté), devint un bouddhiste

convaincu et donna une preuve énergique de sa foi dans les édits qu'il fit graver sur les rocs dans les diverses parties de son pays. Il y enjoignait à ses sujets de suivre les lois morales et d'avoir de la bienveillance pour toutes les créatures. Cependant, Ashoka ne se contenta pas de proclamer le « dharma » dans son propre royaume, mais il envoya dans tous les états voisins des missions chargées d'y propager la doctrine. Ces missions travaillaient dans trois parties du globe : elles sont allées non seulement dans les états dravidiens du Sud et à Ceylan, mais aussi chez les souverains grecs en Macédoine, en Syrie, en Égypte. Si dans les siècles écoulés après la mort de Gautama le bouddhisme avait été capable, par sa propre force, de s'étendre de sa patrie du Bihâr dans les territoires voisins, il se répandit alors, encouragé par la grâce royale, dans toute l'Inde et commença son ascension au rang de religion universelle. Parmi les pays où Ashoka envoyait des missions, l'île de Ceylan notamment fut une acquisition très précieuse pour tout l'avenir du bouddhisme.

Dans les siècles qui suivirent le règne d'Ashoka, la diffusion du bouddhisme fit de nouveaux progrès. Nous voyons en particulier le succès de la foi dans l'Inde du Nord-Ouest.

Là les princes grecs comme Menandre (Milinda), souverain d'un grand royaume comprenant la région de l'Indus, y adhérèrent également. Ensuite la foi trouva un protecteur illustre en l'Indoscythe Kanishka (78-120 après J.-C. ; selon d'autres il n'accéda au pouvoir qu'en 134 après J.-C.), souverain d'un grand état auquel appartenaient l'Afghanistan actuel, le Kashmir et l'Inde du Nord-Ouest. Depuis sa conversion au bouddhisme Kanishka en fut l'un des plus énergiques promoteurs. Sous son égide un quatrième concile fut tenu à Jâlandhara (au Panjâb) ou à Kundalavana (au Kashmir). Toutefois, il ne fut pas reconnu par les sthaviras de Ceylan.

A cette époque se forma peu à peu dans le bouddhisme un mouvement nouveau qui se donnait le nom de « Mahâyâna », le « Grand Véhicule », et caractérisait la doctrine ancienne plus simple par « Hinayâna », le « Petit Véhicule ». Ses traits essentiels sont : une éthique nouvelle, l'adoration fortement poussée par la « bhakti » des bouddhas et des bodhisattvas,

comme entremetteurs surnaturels du salut, le perfectionnement des rites et l'évolution progressive de la doctrine vers les systèmes philosophiques profonds qui combinaient des idées panthéistes avec un négativisme étendu. Il faut sans doute chercher la cause de l'apparition du Mahâyâna dans le fait que, dans la communauté, l'élément laïque acquit une importance plus forte et que ses besoins religieux réclamaient une modification de la doctrine conformément à l'esprit différent de l'époque. Depuis l'extension de la doctrine dans l'Inde tout entière et, notamment, parmi les peuples du Nord-Ouest d'une autre race et civilisation, comme les Scythes immigrés etc., ce prosélytisme engloba d'autres milieux que la communauté qui, un demi-millénaire plus tôt, avait écouté les paroles du Bouddha à Bihâr. La nouvelle doctrine laissa subsister l'ancienne en affirmant, toutefois, qu'elle n'était qu'une expression imparfaite de la sagesse annoncée par le Bouddha. A côté de ce qu'expose le Tripitaka, le Sublime aurait enseigné encore autre chose, mais cela, comme le temps n'était pas encore mûr, ne fut révélé qu'aux initiés peu nombreux qui le transmirent ensuite par leurs disciples dans une succession apostolique. Mais à présent le moment est venu pour annoncer la doctrine dans son intégrité. Une littérature d'un volume colossal rédigée en sanscrit est consacrée à l'exposé des nouvelles conceptions. Ces ouvrages, — dont les plus importants sont le Saddharmapundarîka (« Lotus de la bonne loi ») et la Prajnâpâramitâ (« La perfection de la connaissance »), — se font passer tous pour des écritures sacrées d'une provenance antique ; selon la déclaration de leurs adorateurs, ils auraient été cachés et apparurent plus tard. Le Mahâyâna ne gagna toujours qu'une partie des bouddhistes hindous ; les autres sont restés fidèles à la vieille doctrine. Les rapports réciproques des deux mouvements, qui à leur tour se divisèrent en nombreuses écoles, furent très variés ; tantôt nous rencontrons des explosions de haine sectaire, tantôt nous les retrouvons côte à côte en bonne intelligence.

Sur la situation du bouddhisme indien au milieu du 1^{er} millénaire après J.-C. nous sommes renseignés principalement par les récits des pèlerins chinois qui visitaient la patrie du

Bouddha pour rendre hommage aux lieux saints et recueillir des livres et des reliques. Les plus marquants parmi eux furent Fa-hien, qui était dans l'Inde en 399-413, Hiuan-tsang (Hsüan-tsang, Yuan-chwang), qui voyageait en 629-645, et Yi-tsing (I-ching), qui séjournait dans l'Inde en 671-690. D'après les témoignages de ces personnes, le bouddhisme était répandu à travers toute la presqu'île du Gange, mais nulle part il ne dominait seul : le jainisme et l'hindouisme avaient également leurs adeptes et leurs temples. Cependant, tandis que Fa-hien trouva sa religion partout dans un état florissant, à l'époque de Hiuan-tsang les signes de la décadence sont déjà perceptibles, quoique la doctrine bouddhique dans la forme mahâyâna trouve un protecteur princier dans la personne du roi Harsha, et Yi-tsing se plaint ouvertement d'une décadence constamment croissante.

Vers le milieu du 1^{er} millénaire, le ritualisme envahissait toujours davantage le premier plan du Mahâyâna. Par analogie au tantrisme des hindouistes, un mouvement nouveau se forma, qu'on place à côté des Petit et Grand Véhicules sous le nom de « Vajrayâna » (le Véhicule de Diamant). Ce bouddhisme « magique » qui, basé sur des conceptions panthéistes, attribue une signification religieuse aux formules, gestes et méditations sacramentels, acquit, depuis environ le VIII^e s. après J.-C., une nuance spéciale en adoptant les doctrines et pratiques shaktistes, ce qui le fait tomber dans une hindouisation de plus en plus forte. Ce bouddhisme-shākta eut une grande extension malgré l'opposition des conservateurs, défenseurs de l'ancienne doctrine. Quoique le Vajrayâna accordât les plus vastes concessions aux idées hindouistes, à la longue il ne put pas s'attacher ses adeptes. La contre-réformation brahmanique, commencée aux VIII^e et IX^e siècles, conduisit à la disparition graduelle du bouddhisme dans les principales parties de l'Inde. Il réussit à se maintenir encore plus longtemps seulement dans les régions où il ne possédait pas des îlots isolés parmi la population d'une autre croyance, mais où il dominait comme religion d'État. Ainsi, depuis le IX^e s., nous le voyons limité à sa province natale de Bihâr et au Bengale. Ici les rois de la dynastie des Pâlas se montrèrent

protecteurs zélés de la foi ; Dharmapâla, le deuxième roi de cette maison princière, fonda sur le Gange l'université Vikramashîla, centre de l'érudition tantrique, d'où aux ^{x^e} et ^{xⁱ^e} s. des missions furent envoyées au Tibet pour y ranimer le bouddhisme. La limitation du pouvoir des Pâlas par l'ancienne dynastie hindouiste bengalaise des Senas eut pour conséquence la diminution de l'influence bouddhique. L'invasion musulmane porta le coup mortel au bouddhisme. En 1193 Ikhtiyar-ud-din Mohammed Bakhtyar prit la capitale du Bihâr. Les monastères et les bibliothèques de la ville furent détruits, les moines massacrés.

Dès lors le bouddhisme n'eut dans l'Inde que des partisans isolés ; cependant, quelques-unes de ses doctrines et règles sont passées dans l'hindouisme et se sont conservées sous cette forme jusqu'à présent. Mais, quoique le bouddhisme soit presque éteint dans sa patrie, sa valeur universelle n'a subi aucun dommage : à Ceylan, en Indochine, en Asie Centrale et Orientale, il a encore actuellement une foule de fidèles comptés par millions qui lui assurent, même au point de vue numérique, une place marquante parmi les grands systèmes religieux de l'humanité.

3. LA COMMUNAUTÉ ET LE CULTE.

Après sa mort, le Bouddha laissa derrière lui une communauté de moines et de nonnes, auxquels se joignirent, comme adorateurs laïques, de nombreux hommes et femmes vivant dans le monde. La confrérie elle-même n'embrassait que des personnes qui réalisaient les prescriptions ascétiques du maître ; le rapport entre les laïques et les membres des ordres monastiques fut depuis toujours très distant, contrairement à celui très intime qui régnait chez les jainas. Pour les laïques, à part la croyance au Bouddha et à sa doctrine, il était obligatoire d'observer les cinq engagements : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas goûter de boissons enivrantes et ne pas avoir de mœurs relâchées. En outre, il leur était recommandé de faire un vœu pour un temps plus ou moins long et de célébrer les jours upavasatha. Mais on considérait que leur

devoir principal était de procurer l'entretien des moines et des nonnes par de riches donations, et de collaborer à leur bien-être par la fondation des monastères et des parcs où ils pourraient s'abriter.

Les moines et les nonnes avaient à observer les mêmes règles que les laïques, mais sous une forme plus rigoureuse, puisqu'ils n'avaient le droit ni d'avoir une propriété, ni d'avoir de relations sexuelles. En plus, ils devaient remplir les obligations suivantes : ne pas manger aux heures défendues, ne pas participer aux danses, chants, musiques et représentations théâtrales, ne pas employer de couronnes, parfums, onguents ou parures, ne pas utiliser un lit haut ou large, ne pas accepter de l'or ou de l'argent. Leur habit se composait de deux sous-vêtements et d'une robe de dessus jaune mat, généralement cousue de lambeaux. Par ces vêtements, que personne ne devait jamais enlever, tout le corps était couvert à l'exception de l'épaule droite. En dehors de son habit le moine pouvait nommer siens seulement cinq autres objets : une ceinture, une écuelle pour l'aumône, un rasoir, une aiguille et une passoire à eau. La nourriture devait être obtenue par la mendicité et prise seulement entre le lever du soleil et midi. Les jardins et les monastères érigés par de pieux adhérents servaient de domicile aux moines, lorsqu'ils ne passaient pas le temps dans la solitude de la forêt, adonnés à une méditation pieuse ; cependant, en vue de la propagation de la foi, les voyages continuels leurs étaient recommandés.

La vie quotidienne des ascètes s'écoulait assez uniformément en quête de l'aumône, étude, méditation et instruction des laïques. Une échelle hiérarchique des membres de la corporation était inexistante dans le bouddhisme primitif ; il lui manquait également une organisation spirituelle centrale. Cette circonstance explique pourquoi tant de différends régnaient dans la communauté et comment pouvaient surgir les schismes.

Tous ceux qui possédaient les capacités exigées avaient le droit d'entrer dans l'ordre ; selon les règlements publiés plus tard ne pouvaient pas être acceptés les criminels, les malades ou les infirmes, les personnes ne pouvant pas disposer d'elles-

mêmes, comme les serfs, les débiteurs ou celles qui étaient encore sous l'autorité des parents. Par contre, les bornes des castes n'étaient pas prises en considération pour l'accès à l'ordre. Pour cette raison nous trouvons parmi les disciples du Bouddha aussi bien des brahmanes et des guerriers que des bergers, des pêcheurs, des balayeurs ; parmi les femmes, des courtisanes et des esclaves. La suspension du régime des castes à l'intérieur de l'ordre ne doit pas, toutefois, être comprise comme si le Bouddha considérait cette institution comme injuste en général. Il n'a pas écarté ce régime de la société et c'est donc une erreur que de l'indiquer comme un réformateur social dans ce sens. Il combattait contre la situation privilégiée que les brahmanes avaient usurpée dans le domaine du spirituel et affirmait toujours de nouveau que c'est le savoir et la conduite, et non la naissance et l'extraction, qui garantissent la voie du salut, mais il n'était point pour cela un démocrate, comme le voudraient bien faire croire les Hindous de nos jours ; il se sentait appartenant entièrement à la noblesse guerrière, parmi laquelle, d'ailleurs, il recruta aussi la majorité de sa confrérie.

L'entrée dans l'ordre comportait une double consécration. La première, pravrajyā, « sortie de la vie temporelle », se passait presque sans formalités : le candidat se faisait raser les cheveux et la barbe, mettait le vêtement jaune du bhikshu et récitait devant un ascète initié la formule des « trois joyaux » qui dit : « Je me réfugie auprès du Bouddha, je me réfugie auprès de la doctrine, je me réfugie auprès de la communauté ». La première consécration était souvent suivie d'un noviciat, après quoi on procédait à la seconde, l'« upasampadā », « l'arrivée dans l'ordre ». Celle-ci se passait avec une grande solennité en présence de toute la corporation ou, tout au moins, de la majorité des moines et consistait en récitation de certaines formules, prise de certains engagements, etc. L'exclusion et le départ libre de l'ordre étaient possibles à tout instant. (Le bouddhisme des pays du Nord connut plus tard encore une troisième consécration ; après celle-là la sortie de l'ordre n'est plus autorisée.)

Le culte était dans l'antiquité très simple. Les jours de la

nouvelle et de la pleine lune, les moines et les nonnes se réunissaient pour une cérémonie de confession ; ces jours, de même que le huitième après ceux-là, furent fêtés par les profanes à l'instar de nos dimanches. Une autre fête monastique était le pravâranâ, qu'on célébrait à la fin de la période des pluies par la réunion des frères d'un district. Le jour de la nouvelle lune du mois de vaishâkha (avril-mai) passait pour la date du nirvâna de Gautama ; au printemps une fête était fixée en commémoration de la victoire du Bouddha sur Mâra. A côté de ces jours fériés bouddhiques les profanes célébraient, naturellement, aussi les fêtes brahmaniques populaires habituelles ; la séparation entre les différentes religions ne fut jamais nette en Orient. Seuls les sacrifices sanglants ne pouvaient pas coexister avec ces coutumes, parce qu'ils étaient abhorrés du bouddhisme.

A mesure que le bouddhisme devenait, de religion d'une confrérie monacale, la croyance de masses populaires de plus en plus étendues, la nécessité apparut de formes extérieures de l'adoration, qui furent alors philosophiquement légalisées par les maîtres du dogme d'une manière analogue à celle que nous avons vue plus haut chez les jainas. En premier lieu un culte étendu des reliques se développa. Nous avons déjà vu que les ossements du Sublime étaient conservés comme des objets sacrés précieux. Le temps qui s'ensuivit multiplia sensiblement le nombre des articles de ce genre dignes de vénération. Ainsi, sont notés comme reliques les cheveux de Gautama dont il avait fait cadeau à ses premiers adeptes profanes, les marchands Trapusha et Bhallika ; quelques villes comme Kanauj, Kaushâmbi, Mathurâ se faisaient gloire de posséder des cheveux et des ongles de l'Illuminé. D'autres lieux prétendaient avoir des dents, des os ou des objets ayant appartenu au Bouddha, comme son bâton, son écuelle à aumône, etc. On a également fabriqué des statues et des images du Sublime. Jadis on craignait, paraît-il, de représenter le Bouddha lui-même et on symbolisait sa personne par les traces de ses pieds, par le figuier sacré, la roue de la loi, un trône, etc. Plus tard, à partir du 1^{er} s. av. J.-C. environ, le Sublime est de plus en plus souvent figuré par l'image.

Selon la légende relatée dans le « Divyâvadâna », la première image du Bouddha doit son apparition à l'événement suivant. Le roi Rudrâyana (Udayana) de Roruka fit cadeau d'une armure extrêmement précieuse au roi Bimbisâra de Magadha. Celui-ci ne savait pas comment répondre à cette amabilité et demanda l'avis du Bouddha. Le Bouddha lui conseilla de peindre son image sur un morceau d'étoffe et d'en faire hommage à Rudrâyana. Le roi fit venir les peintres et leur ordonna de faire le portrait du Sublime. Pour leur donner l'occasion de contempler le saint sans contrainte, il offrit au Bouddha un banquet où les artistes étaient présents comme spectateurs. La noblesse divine du maître captiva tellement les peintres, qu'ils le regardèrent inlassablement et n'arrivèrent pas à faire un seul trait sur leur toile. Alors Gautama eut pitié d'eux, projeta son ombre sur l'étoffe et laissa remplir les contours par la couleur. Bimbisâra présenta le portrait ainsi obtenu à Rudrâyana qui le fit porter dans sa capitale en grande pompe. D'après cela, la première image du Bouddha aurait été faite pendant que le maître vivait encore.

Sur l'origine des premières statues du Bouddha, le voyageur chinois Fa-hien (vers 400 après J.-C.) raconte que le roi Prasenajit de Kosala, contemporain du saint, fit fabriquer une statue du Sublime en bois de santal, pour ne pas être privé de la vue du maître pendant ses absences prolongées. Lorsque Gautama fut de retour, la statue alla à sa rencontre, mais il lui ordonna de revenir à sa place et dit qu'elle servirait de modèle à toutes les statues futures du Bouddha.

Les statues bouddhiques, aussi différentes qu'elles soient en détail (position du corps, manière de tenir les mains, etc.), manifestent une grande uniformité de type. Comme « marques de beauté » particulières sur le corps du Parfait, sont dignes d'attention : une excroissance spéciale sur le crâne (ushnîsha), un globule brillant entre les sourcils (ûrînâ), des bras si longs que dans la position debout les mains atteignent les genoux ; entre les doigts et les orteils se trouvent des membranes ; une roue à mille raies est visible sur la plante de chaque pied.

A côté de figures isolées on représentait artistiquement aussi des groupes, des scènes tirées de la légende du Bouddha

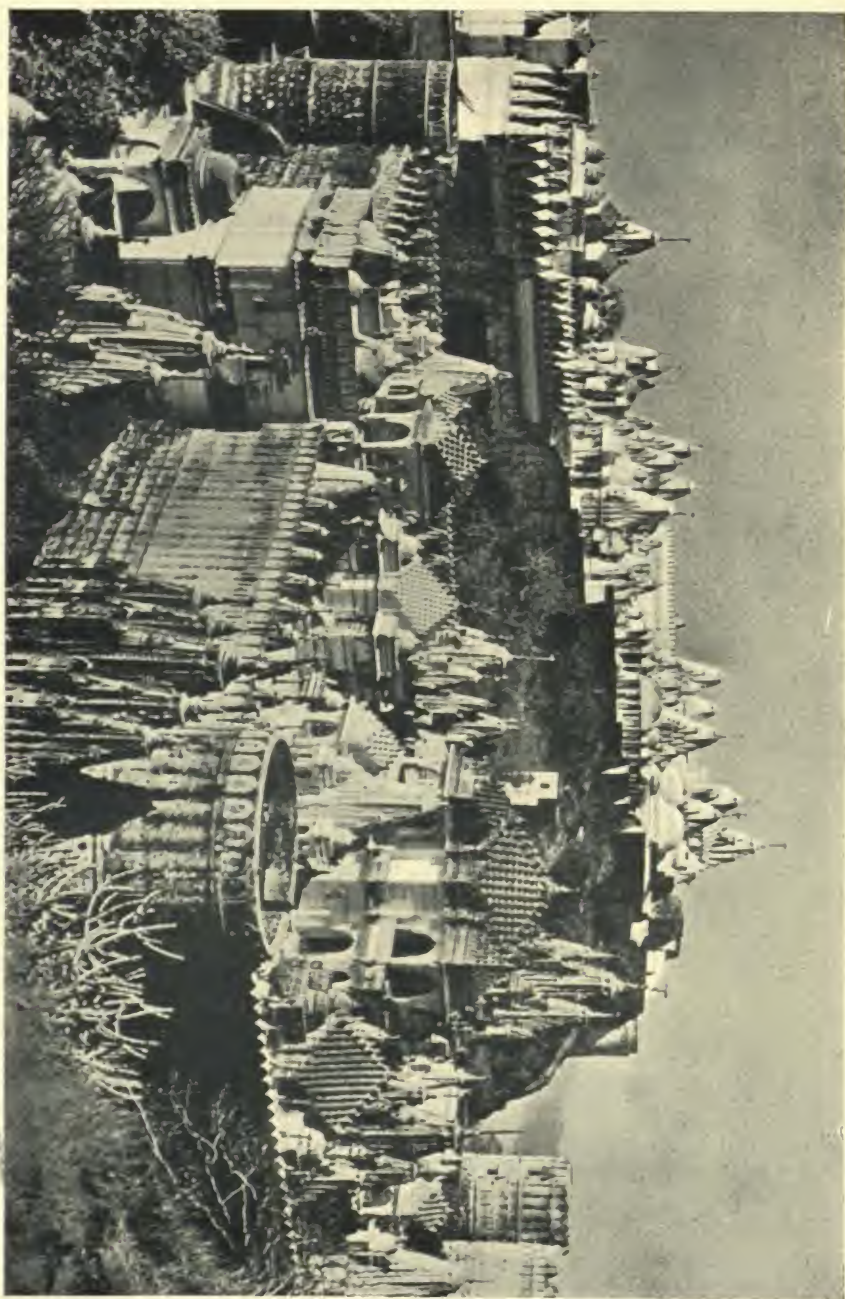


a) Une yakshini.



b) La naissance de Mahāvira.

Un temple jaïn à Shatrughna



ou des faits de ses existences antérieures. Les bouddhas passés et futurs étaient également glorifiés par la peinture et la plastique.

Le culte devant les reliques et les statues du Bouddha consistait en offrandes d'aliments, d'eau, de fleurs, d'encens, de parfum, de chandelles, en récitation de formules, en hymnes de louange et en musique instrumentale.

Les places consacrées au culte sont très variées. En première ligne il faut nommer les stûpas. Ce sont des monuments commémoratifs bâtis pour la conservation des reliques ou en souvenir des événements de la sainte légende. Un stûpa a la forme d'un hémisphère surmonté d'une construction rectangulaire couronnée d'un parasol, symbole traditionnel du pouvoir royal. Une véranda entoure le stûpa. Tout l'édifice est habituellement enfermé dans une balustrade munie de portes s'ouvrant vers les quatre points cardinaux. Il y eut en outre de nombreux temples (caitya) et couvents (vihâra). Tout comme chez les hindouistes et jainas une ample pratique des pèlerinages se développa chez les bouddhistes. Les pèlerins fréquentèrent surtout les endroits rendus célèbres par certains événements dans la vie de Gautama ou de ses prédécesseurs, comme Kapilavastu, Sarnâth près de Bénarès, Bodh Gayâ.

4. LA DOCTRINE DE SALUT.

La doctrine bouddhique, contrairement à celle des jainas, subit d'importantes modifications. Ce fait nous oblige à la traiter en plusieurs chapitres. Dans les premiers, on exposera les principes fondamentaux de la doctrine, tels qu'ils nous ont été transmis dans les ouvrages dogmatiques de l'apogée (dans l'Abhidharmakosha de Vasubandhu, *iv*^e ou *v*^e s. après J.-C., et dans les commentaires de Buddhaghosha) ; les chapitres suivants traiteront des différentes interprétations dont furent l'objet les dogmes principaux et des théories métaphysiques de l'époque tardive.

L'enseignement des éminents « pères de l'église » est-il identique à celui que professa le Bouddha lui-même ? On a répondu diversement à cette question. Les uns, faisant con-

fiance à l'authenticité de la tradition, imputent à Gautama toutes les doctrines que les écrits d'une secte quelconque attachent à son nom. Les autres se méfient de la tradition et cherchent à dégager par l'analyse détaillée la doctrine bouddhique originale de ses déformations résultant d'interprétations par trop personnelles. D'après les uns Gautama est l'annonciateur d'un système philosophique parachevé dans tous ses détails qui dans la suite n'a subi que peu de modifications ; d'après les autres, il est un apôtre de simple conduite humaine ayant eu pour but uniquement l'amélioration de la morale, mais complètement étranger à la formation de théories métaphysiques. Sur la valeur et l'indépendance de la pensée du Bouddha, l'opinion des savants européens est également très divergente. Les uns considèrent le système du Sublime comme une œuvre d'art faite d'un seul bloc, comme une « doctrine réaliste » qui par sa logique et sa grandeur de conception s'élève bien haut au-dessus de toutes les « doctrines de foi » indiennes et diffère toto genere de ces dernières par sa nature et son contenu. D'autres voudraient expliquer tout l'enseignement du Bouddha uniquement par les idées de son temps telles qu'elles figurent dans les sâmkhya et yoga et pour cette raison lui refusent toute valeur originale. Si on suivait cette manière de voir on pourrait, par exemple, contester à Kant l'indépendance de ses idées, puisqu'il était fortement influencé par Locke et Hume.

Nous n'avons pas l'intention de discuter en détail ces problèmes ni de prendre parti. On ne pourra jamais définir avec certitude la doctrine primitive du Bouddha ; cependant, s'il est permis de se baser sur les analogies avec d'autres systèmes philosophiques consignés plusieurs siècles après leur conception, on pourra croire que les points essentiels de la doctrine exposés dans ce chapitre remontent réellement au Bouddha lui-même. Évidemment, Gautama était influencé par l'esprit de son époque, mais sa valeur comme philosophe apparaît du fait seul qu'à une époque où les discussions et disputes philosophiques étaient à l'ordre du jour, sa doctrine a pu se maintenir avec tant de succès que jusqu'à maintenant elle forme la base de nombreux systèmes pénétrants.

Comme d'autres doctrines indiennes de salut, le bouddhisme part de l'expérience que toute existence est douloureuse. Elle est douloureuse parce que passagère : les joies de la terre sont instables comme les bulles d'eau qui s'évanouissent rapidement, comme les éclairs ou les nuages d'automne qui ne paraissent dans le ciel que pour disparaître aussitôt. Tout est passager dans le monde. Cette proposition s'applique non seulement aux choses matérielles, mais aussi au domaine psychique. Contrairement aux autres systèmes qui affirment que le corps physique se décompose seul après la mort, alors que le noyau propre de la personnalité, le Moi, l'âme, est éternel et indestructible, le bouddhisme prétend que l'âme ne présente rien de solide, rien de permanent. Comme toute chose corporelle, son unité n'est qu'apparente et elle se compose en réalité d'éléments divers. Cette conception, qui se rattache peut-être aux idées plus anciennes sur la nature du psychique (voir p. 86), est le résultat d'une analyse philosophique basée sur une conception différente de la réalité. Pour les bouddhistes l'étude se concentre sur la conscience. L'homme n'est pas considéré comme divisé en une âme immatérielle consciente et un corps matériel différent quoique lié à l'âme, mais il est conçu comme une combinaison de propriétés corporelles (rûpâ), de réactions sensibles (vedanâ), de notions (sanjnâ), de capacités (sanskâra) et de pensées (vijnâna). Les philosophes bouddhistes ont dépensé beaucoup d'ingéniosité pour analyser en détail ces cinq groupes (skandha). Ils sont arrivés à distinguer 70 éléments dont la coopération mutuelle provoque tout ce qui se manifeste dans le monde. Les éléments, les « dharmas », comme on les appelle, n'ont eux-mêmes rien de stable ; ils n'existent qu'un instant pour céder aussitôt la place à leurs propres semblables. Ces « dharmas », nullement inhérents les uns aux autres, existent chacun pour soi, mais ils agissent tous ensemble obéissant à des lois déterminées. Tout le mouvement cosmique n'est rien d'autre que la vibration de ces dharmas subtils, éphémères, mais qui se renouvellent constamment ; il n'existe ni substance, ni matière, ni âme, mais des qualités, des perceptions et des données mentales. L'image du monde vu par le bouddhisme est pareille à une

vision cinématographique ; ce qui nous apparaît comme un être persistant, n'est en réalité qu'une formation incessante, une chaîne d'existences momentanées.

Quoiqu'il renie l'existence d'une individualité permanente, le bouddhisme enseigne, néanmoins, une compensation des actes et une réincarnation. Cela paraît contradictoire, car comment la métempsycose serait-elle possible, s'il n'y a pas d'âme ? Les bouddhistes tournent cette difficulté en disant : lorsqu'un être meurt, le complexe d'éléments qui s'étaient noués en lui dans une unité apparente, se dissout. Mais tout n'est pas fini : une union nouvelle (apparente) d'éléments est produite par le karma, un individu nouveau (apparent) est créé qui récolte les fruits des actes de son prédécesseur. Cette situation est expliquée par de nombreuses paraboles dans le « *Milindapanha* », dialogue entre le roi grec Ménandre et le moine bouddhique Nâgasena (rédigé au 1^{er} s. après J.-C.).

La plus explicite est celle de la flamme. Le moine interroge : « La flamme allumée dans une lampe pendant le premier quart de la nuit est-elle la même que celle qui brûle pendant le second quart, et la flamme du second quart de nuit est-elle la même que celle du dernier ? » Le roi répond qu'elles sont différentes (puisque le combustible est différent). Le sage continue à interroger : « Alors, une première lampe brûle pendant le premier quart, une autre pendant le second et encore une autre pendant le dernier ? » Le roi réplique : « Non, la flamme a brûlé toute la nuit dans une même lampe. » Nâgasena continue : « La série des dharmas s'enchaîne de la même manière. » Une personne meurt, une autre naît et quand même la seconde dépend dans son existence de la première.

Les savants qui ont élaboré les dogmes en essayant de décrire de façon plus précise le processus de la réincarnation n'ont pas pu, toutefois, éviter de concevoir une sorte d'essence animée qui va d'une existence à l'autre. Cet être intermédiaire qui n'est pas identique avec le défunt, mais se forme sur la base du karma produit par lui, s'appelle *gandharva* (sylphe) ou *vijnâna* (savoir). Il porte le premier nom parce que, d'après les maîtres du dogme, il se nourrit de parfums (*gandha*) ; le second, parce qu'il possède un savoir surnaturel, un « œil créé

par la force du karma », avec lequel il épie les lieux destinés à sa naissance. Il se sent attiré vers l'endroit où il devra naître et lorsqu'il voit unis ses parents futurs il ressent de l'amour envers le père et de la haine contre la mère (s'il doit être un être féminin), ou de l'amour envers la mère et de la haine contre le père (s'il doit être un être masculin). Excité par ses émotions, poussé par le désir érotique, il rentre dans la semence et dans le sang du corps maternel, ayant l'illusion d'agir lui-même et de goûter les plaisirs de l'amour. L'être intermédiaire disparaît aussitôt que par la conception la base d'une nouvelle vie a été créée (30).

Dans la deuxième des 4 saintes vérités est désignée la cause de la réincarnation, source de souffrances toujours renouvelées; c'est, comme nous l'avons vu à la p. 165, la « soif », la « volonté de vivre ». La liaison entre des existences diverses est démontrée en détail dans le célèbre Pratitya-samutpâda, la formule de la « naissance dans la dépendance » : De l'ignorance naissent les sanskâras (les empreintes latentes du karma), des sanskâras sort la connaissance, de la connaissance naissent nom et forme (la personne), du nom et de la forme naissent les six sens, des sens naît le contact (entre les organes sensoriels et les objets), du contact naît la sensation, de la sensation naît le désir de vivre, du désir de vivre naît la perception (du monde sensoriel), la perception produit l'être, de l'être vient la naissance, de la naissance viennent la vieillesse, la mort, la douleur, la lamentation, le chagrin et le désespoir. » La formule de la causalité est signalée par le Bouddha lui-même comme profonde et, partant, difficilement intelligible ; par conséquent, il n'est pas étonnant que les exégètes hindous l'aient déjà expliquée de diverses façons et que les essais d'interprétation des savants européens soient arrivés à des résultats très divergents. Nous ne reproduirons ici que l'explication donnée par les maîtres du dogme de l'époque classique et enseignée encore aujourd'hui par les principales écoles bouddhiques. D'après cette interprétation la formule présente les douze degrés successifs du mouvement vital perpétuellement renouvelé et se rapporte par conséquent à trois existences différentes et successives : l'existence passée qui est la cause de

la présente, à la présente qui est la conditions préliminaire de la future, et à la future qui suit la présente. L'aperçu suivant sera plus explicite.

La vie antérieure.

1. Avidyâ, l'ignorance de la voie de salut.
2. Sanskâra, les impressions latentes produites par le karma, les formes créatrices qui vont déterminer le destin lors de la nouvelle réincarnation.

La vie présente.

3. Vijnâna, le savoir ou le germe spirituel de la personnalité nouvelle qui lors de la conception entre dans le sein de la mère (p. 180).
4. Nâma-rûpa, nom et forme, la personnalité, l'alliance des cinq skandhas qui s'opère dans le corps de la mère.
5. Shad-âyatana, les six sens, les organes de la perception sensorielle et de la pensée qui se forment chez le nouvel être et au moyen desquels ce dernier entre en rapport avec le monde extérieur.
6. Sparsha, le contact du sens et de la pensée avec le monde extérieur qui se produit avec la naissance.
7. Vedâna, sensation causée par le contact des sens avec les objets.
8. Trishna, la soif de vivre, le désir sensuel, notamment l'instinct sexuel qui fait d'un garçon un homme. C'est surtout par lui que commence la création du nouveau karma. (D'après l'idée indienne celui-ci débute essentiellement avec la puberté.)
9. Upâdâna, la perception du monde physique comparable à la prise de possession de la matière combustible par la flamme ; ce sont les efforts variés dans la vie.
10. Bhava, la genèse prise dans le sens de la production du karma, point de départ d'une nouvelle vie et de la transition d'une existence dans l'autre.

La vie future.

11. Jâti, la renaissance.
12. Jarâ-marana, la vieillesse, la mort, etc.

La formule de la causalité n'indique pas seulement comment l'homme, apparaissant dans le sansâra depuis toujours, depuis un temps éternel, va d'une incarnation à l'autre ; elle fait connaître le chemin libérateur qui fait sortir du tourbillon des existences toujours renouvelées. Ensuite elle enseigne les causes qui doivent être anéanties pour obtenir la disparition de leurs conséquences : « La suspension de l'ignorance suspend les sanskâras ; la suspension des sanskâras, celle de la connaissance. » L'abolition de l'ignorance sur les moyens du salut est présentée comme une condition essentielle de l'accès à la délivrance.

La voie de salut pratique est le « noble sentier à huit divisions » dont les étapes nous sont déjà connues par les paroles de la page 165. La foi profonde en le Bouddha, en sa doctrine et sa communauté ; la bonne conduite qui tient le milieu entre l'abandon aux intérêts séculiers et la torture inutile de soi-même, ainsi que l'auto-discipline rigoureuse et la suppression de toutes les convoitises permettent aux pieux d'atteindre à la perfection. Le dernier et plus haut échelon du « sentier à huit divisions » s'appelle la « juste méditation ». Comme dans les autres religions hindoues la méditation constitue dans le bouddhisme le point culminant de l'action humaine tendue vers la libération. La théorie du dhyâna et de ses moyens (les attitudes du corps, le règlement de la respiration, etc.) a été développée systématiquement par le bouddhisme. On expose en détail comment l'homme pieux en cultivant la bonté, la pitié, la réjouissance par le bonheur d'autrui, parvient à l'impassibilité et comment, arrivé à cet « état de grâce » il pénètre l'univers. On distingue des degrés de cette méditation par laquelle l'esprit soulevé au-dessus du domaine de la jouissance sensuelle monte dans une sérénité tranquille vers des régions abstraites très pures. Hermann Beckh les caractérise comme suit :

« Au 1^{er} degré, dit-on, on atteint l'isolement de tous les bas désirs tout en conservant encore une notion des objets matériels et tout le corps est pénétré d'une sensation de bien-être né de cet isolement. Cette sensation a été comparée à la mousse fouettée par le barbier. Au 2^e degré, celui qui s'adonne

à la méditation n'a plus aucune notion des objets matériels et son esprit dans un calme parfait est concentré sur un point. Ici également le corps est pénétré d'une sensation de béatitude provenant de cette concentration. Il est comparable à un courant rafraîchissant surgi à l'intérieur d'un étang dépourvu d'affluents extérieurs. Au 3^e degré toute sensation d'agrément disparaît, le penseur demeurant dans le calme et dans la conscience lucide est pénétré par la « béatitude élevée au-delà de la joie ». L'état est comparable à celui des fleurs de lotus qui, sans toucher la surface de l'étang, sont entièrement entourées par l'eau fraîche. Au 4^e degré le méditant laisse enfin derrière lui toutes les sensations du plaisir et de la souffrance, il demeure dans la pureté d'un calme réfléchi, tout le corps est traversé par des rayons de clarté et de pureté spirituelles. Dans cet état, dit la comparaison, le disciple est comme un homme vêtu d'une robe blanche qui l'enveloppe de la tête jusqu'aux pieds de manière qu'aucun endroit de son corps, même le plus petit, ne soit à découvert (31). »

Ces premiers 4 degrés de la méditation sont divisés en 4 autres qui permettent d'atteindre la « Région-sans-forme ». Là l'esprit monte vers la « Sphère de l'infinité de l'espace », vers la « Sphère de l'infinité de conscience », vers la « Sphère du néant » et vers la « Sphère de l'au-delà du connu et de l'inconnu ».

Au 9^e degré on peut atteindre à la suppression temporaire de la perception et du sentiment. L'exercice de la méditation amène finalement à l'obtention de la connaissance libératrice et fait éclore des pouvoirs yogiques merveilleux.

Le but final auquel aspire chaque dévot, mais qu'il ne peut atteindre que lentement, par une lutte tenace, est le nirvâna. Les personnes en voie de délivrance sont divisées en quatre groupes selon leur distance du nirvâna :

1. Ceux qui sont « entrés dans le courant » (srotaâpanna), qui ont commencé à se défaire des « influences » (âsrava) du terrestre, seront libérés de la réincarnation dans de mauvais états (comme être infernal, animal, fantôme, démon), mais ils renaitront encore sept fois dans le monde humain ou parmi les dieux avant d'atteindre à la délivrance.

2. Ceux qui « reviendront encore une fois » (sakridâgâmin), après avoir atteint au monde des dieux, renaîtront encore une seule fois sous la forme humaine et ensuite obtiendront le salut.

3. Ceux qui « ne reviendront plus » (anâgâmin) entrent après la mort dans un des mondes divins supérieurs et parviennent là au nirvâna.

4. Les saints (arhat) atteignent au nirvâna déjà pendant leur existence humaine.

Le nirvâna (littéralement l'action d'effacer, d'éteindre, employé, par exemple, en parlant du feu) est la délivrance, l'état d'un repos béat, la suppression des réincarnations suivantes. Ce mot est employé non seulement dans le bouddhisme, mais aussi dans l'hindouisme et le jainisme. Cependant, alors que les hindouistes comprennent sous le « Brahma-nirvâna » l'union de l'âme isolée avec l'âme de l'univers, et que les jainas appellent « nirvâna » l'éternelle survie de l'âme du saint affranchi de la matière, — la philosophie bouddhique conçoit le nirvâna comme l'apaisement, l'arrivée au repos des dharmas obtenu en écartant définitivement les passions et le karma. Il est vrai que les dharmas n'ont pas disparu, mais ils n'exercent plus aucune action commune et ne se combinent plus, ne réapparaissent plus sous l'aspect de la vie empirique. Le nirvâna est la suppression complète de toute conscience physique, de toute pensée, volonté, sensation ; il diffère totalement de tous les autres phénomènes du monde : il n'est pas soumis à la naissance et la disparition, il n'est pas agité et ne connaît pas la souffrance. Le nirvâna est-il l'état de félicité permanente ou le néant, la mort éternelle ? Cette question fut déjà posée au Bouddha lui-même et, dans la littérature européenne, elle a donné lieu à de nombreux commentaires en faveur de l'une ou de l'autre opinion. D'après le canon pâli le Bouddha lui-même n'aurait pas répondu à la question, si le Parfait continue à vivre après sa mort, parce qu'il aurait considéré une réponse comme inutile, son but n'étant pas de fournir des explications spéculatives, mais d'encourager la recherche de la sainteté et d'indiquer une voie vers la délivrance. Le refus de répondre est empreint d'une

grande sagesse ; la question est mal posée et ne peut pas avoir de réponse dans ces conditions. Dans le Suttanipâta (1076) on dit justement : « Celui qui est parti là-bas est incommensurable ; il est au-delà des vaines paroles ; là où toute action des dharmas est suspendue, les sentiers de la parole sont barrés . » Nos notions ne peuvent pas s'appliquer au nirvâna, elles ne sont pas sur le même plan avec lui. Par là l'idée bouddhique sur l'état du libéré rejoint celle d'un penseur moderne, partant de conceptions tout à fait différentes, Arthur Schopenhauer, qui écrit à la fin du 1^{er} volume de son « Welt als Wille und Vorstellung » : « Ce qui reste après la suppression totale de la volonté n'est rien pour ceux qui sont encore pleins de volonté. Mais inversement : pour ceux chez qui la volonté s'est annihilée, notre monde réel avec tous ses soleils et ses voies lactées ne compte plus pour rien. »

5. LA COSMOGRAPHIE ET L'HISTOIRE DU MONDE.

D'après la conception bouddhique, il y a un nombre infini d'univers et d'êtres. Chaque univers se divise en trois régions :

1. Kâmâvacara, la Région du plaisir sensuel.
2. Rûpâvacara, la Région des formes.
3. Arûpâvacara, la Région sans forme.

Elles sont disposées l'une au-dessus de l'autre et diffèrent par leur nature et par la qualité de leurs habitants.

Dans le monde les êtres se divisent en 6 (5) classes selon leur forme d'existence. 1. Les dieux (deva) qui se trouvent dans toutes les trois régions. 2. Les hommes. 3. Les démons (asura). 4. Les fantômes (preta ; quelques penseurs y rangent également les démons ; dans ce cas on compte une classe de moins). 5. Les animaux. 6. Les êtres infernaux. Les dernières 5 espèces ne vivent que dans le Kâmâvacara.

Le monde repose sur l'eau, celle-ci sur le vent, le vent sur l'espace (éter). La partie la plus basse de la Région du plaisir sensuel est occupée par les enfers. Le dogme de l'époque tardive distingue 8 enfers chauds et 8 enfers froids. Les pécheurs y sont torturés pour leurs crimes. A ceux-là s'ajoutent encore d'autres séjours infernaux qui entourent les grands enfers.

La terre est située au-dessus des enfers. On la croit ronde comme un disque. Dans son centre s'élève le mont Meru. Autour de lui, séparés par des mers annulaires, sont disposés 7 grands cercles de montagnes. Au-delà du 7^e cercle de montagnes, dans l'océan qui l'entoure, se trouvent les 4 grands continents, Pûrvavideha à l'Est, Jambûdvîpa au Sud, Aparagodâna à l'Ouest, Uttarakuru au Nord. Chaque continent est entouré d'autres plus petits. La mer qui entoure de ses eaux les continents s'étend jusqu'à la falaise Cakravâla ; cette dernière encercle toute la terre.

Les 4 continents sont peuplés par des hommes qui vivent 250, 100, 500 et 2.000 ans et dont la taille est de 8, 4, 16 et 32 aunes. Le bonheur et la joie règnent en permanence sur le continent Uttarakuru, mais sur les autres parties de la terre les conditions varient. Les Bouddhas apparaissent au Jambûdvîpa, continent des pommiers-roses, où nous vivons. En plus des hommes vivent sur la terre les animaux et les pretas. Le siège principal de ces derniers est dans le royaume de Yama, à 500 lieues au-dessous du Jambûdvîpa. Les démons demeurent dans les cavernes du mont Meru.

Le soleil, la lune et les constellations poursuivent leur course autour du Meru.

Sur le Meru habitent les dieux des différentes classes, tous les êtres qui doivent leur position élevée à leur karma et dont la vie est longue, mais limitée. Les « Quatre Majestés » (câturmahârâjika), souverains des quatre régions du ciel avec leur suite de yakshas, gandharvas, etc. ont le rang le moins élevé. Plus haut, au sommet de la montagne siègent les « 33 dieux » (des Vedas) et leur roi Shakra (Indra). 4 autres catégories divines qui vivent dans des vimânas (des palais flottants dans les airs) ont un rang encore plus élevé. Les jouissances des diverses catégories sont de plus en plus raffinées. Tandis que les dieux habitant le Meru s'aiment encore comme des êtres charnels, mais ne se transmettent pendant leur étreinte que du vent, car ils n'engendrent plus, les dieux de la classe la moins élevée des vimânas apaisent leur désir en embrassant seulement les déesses ; ceux de la classe suivante, — en les prenant par la main ; ceux de la

prochaine, en leur souriant ; et ceux du grade supérieur, en les contemplant. Les enfants des dieux viennent au monde sans conception ni naissance, déjà âgés de 5-10 ans. Leur père ou leur mère est le dieu ou la déesse sur les genoux desquels ils apparaissent subitement dans l'existence.

Dans la « Région des dimensions » située au-dessus de la région du plaisir charnel, les êtres n'ont plus aucun désir sensuel ; leurs corps ne sont composés que d'une matière subtile et qui ne se nourrit que de joie. Ils n'ont plus ni goût, ni odorat, ni sens tactile. On distingue 16 ou 17 classes divines rangées en 4 catégories du perfectionnement de la méditation (dhyâna) grâce à laquelle on peut y atteindre. Brahmâ et sa suite composent les trois classes du 1^{er} « Ciel de méditation », le moins élevé.

Au-dessus de la Région des dimensions s'élève la Région sans dimensions, habitée par des entités supérieures qui n'ont plus de corps matériel. Ces dieux se divisent en 4 classes qui correspondent aux 4 méditations sur les sphères de l'infinité de l'espace, de l'infinité de la conscience, du néant et de l'« au-delà du connu et de l'inconnu » ; leur esprit est plongé dans ces méditations pour 20, 40, 60 ou 80.000 périodes cosmiques.

Le nombre des univers de ce genre est incalculable ; entre chaque deux groupes de trois univers contigus il existe un « hiatus intermondial » obscur, qui sert de lieu de punition.

Les mondes sont sujets à une formation et à une destruction périodiques. Les savants créateurs des dogmes ont consigné leur opinion à ce sujet avec une minutie extrême. Les grandes périodes de l'évolution cosmique se suivent depuis l'éternité et pour l'éternité. Une grande période, dite « grand kalpa » (mahâkalpa), se divise en 4 « incalculables kalpas » (asankhyeya). La durée d'un tel asankhyeya est, comme l'indique son nom, indéterminée : une montagne de fer effleurée tous les cent ans par un voile de mousseline, sera à la fin détruite par ces frôlements, avant qu'un asankhyeya arrive à son terme. Chaque « kalpa incalculable » se divise en 20 « kalpas intermédiaires » (antarakalpas).

Le 1^{er} asankhyeya d'un « grand kalpa » s'appelle « sam-

vartakalpa » (période de la destruction). A son début les hommes atteignent jusqu'à l'âge de 80.000 ans, mais la durée de leur vie décroît ensuite constamment. 100.000 ans avant la fin du monde un dieu prévient les hommes. Ensuite, les gens qui ont accompli de bonnes actions renaissent dans les cieux divins supérieurs non soumis à l'anéantissement ; les mauvais tombent dans les enfers d'autres systèmes cosmiques, puisque les enfers du monde voué à la perte seront détruits comme lui. Lorsque les êtres vivants ont peu à peu disparu de la terre, celle-ci est annihilée par le feu, l'eau et le vent.

Pendant le 2^e asankhyeya, « samvarta-sthâyi », l'état de destruction cesse.

Au 3^e asankhyeya, « vivarta », commence la création du nouveau monde. Cela est indispensable parce que le bon karma des dévots, partis vers les cieux divins supérieurs, est épuisé et ils doivent retourner sur la terre. Les mondes divins inférieurs renaissent les premiers : d'abord le palais de Brahmâ et les mondes brahmaniques du « ciel de méditation » inférieur de la « Région des dimensions », ensuite les cieux inférieurs de la « Région du plaisir des sens », ensuite le Meru et la terre, et, à la fin, les enfers. L'éclosion de la vie dans le monde est décrite minutieusement. Ainsi on raconte que Brahmâ, après avoir quitté la foule des « dieux rayonnants » pour entrer dans son palais vide, aurait d'abord vécu seul pendant longtemps. La solitude l'ennuya et il languit de voir d'autres êtres.

Or, le trésor des bonnes œuvres des êtres dans les cieux supérieurs ayant été épuisé, ces êtres naquirent dans le monde de Brahmâ. Comme l'apparition de ces dieux coïncidait avec le souhait de Brahmâ, celui-là crut les avoir créés. Les nouveaux venus de leur côté vénéraient Brahmâ comme dieu suprême, parce qu'il fut là avant eux et crurent donc lui devoir leur existence. De cette façon serait née la fausse idée d'un créateur du monde. La légende de la naissance de l'humanité est également curieuse : les premiers hommes avaient encore l'aspect d'êtres lumineux rayonnants, sans sexe, leur corps se composant d'un plasma spirituel ; la joie fut leur seule nourriture. Ils planèrent au-dessus de la surface des eaux de la terre.

Petit à petit la terre se forma sur l'eau comme la crème se rassemble à la surface du lait. Un être en prit et l'ayant trouvée à son goût, il s'habitua à en manger et les autres le suivirent. Ainsi naquit l'appétit et l'habitude de prendre une nourriture substantielle. Depuis ce moment des corps matériels se développèrent chez les hommes qui perdirent la faculté d'émettre des rayons lumineux. Le soleil, la lune et les étoiles parurent pour répandre sur le monde la lumière nécessaire. Par la consolidation progressive de la croûte terrestre se forma d'abord la terre ferme, ensuite plantes et légumes, ensuite le riz qui, une fois coupé, repoussait de lui-même. Les hommes mangeaient de ce riz ; leurs corps se déformèrent et s'enlaidirent et les organes du sexe masculin et féminin se formèrent chez eux. Alors, la passion amoureuse s'éveilla chez les hommes et ils s'adonnèrent aux plaisirs de l'amour. Comme à cette époque les rapports sexuels étaient considérés comme un péché, les hommes étaient obligés de s'y adonner en cachette : ils bâtirent des maisons pour cacher leur immoralité. Les hommes avaient l'habitude de récolter le riz pour chaque repas et le riz repoussait tout seul. Mais, ensuite, ils commencèrent à faire des provisions, alors le riz ne repoussa plus tout seul et ils durent labourer le sol. Ils partagèrent le pays et introduisirent la propriété. Quelques-uns commencèrent à s'approprier le bien d'autrui et ainsi naquirent le vol, le mensonge et le crime. Pour enrayer ces méfaits et pour protéger le droit, un homme fut installé comme roi. Ainsi se constitua la caste des guerriers. Les hommes qui méditaient dans la solitude pour trouver le chemin du bien devinrent brahmanes ; toutefois, les membres de cette caste tombèrent plus tard de leur hauteur parce qu'ils commencèrent à habiter les villages et au lieu de s'occuper de méditation passèrent leur temps à étudier des ouvrages composés par eux-mêmes (les Vedas que les brahmanes considèrent comme d'inspiration divine). Les gens qui vaquaient à toutes sortes d'affaires devinrent vaishyas ; ceux qui exerçaient des métiers impurs, shûdras. Ainsi se développa petit à petit la vie sociale en évoluant d'institutions nées dès l'origine de l'humanité.

Pendant la période de la création du monde nouveau les

hommes vivaient un temps immensurable (selon d'autres 80.000 ou 84.000 ans). Dans le 4^e asankhyeya, « vivrittā-vasthā » ou la « période de la durée », la durée de la vie pendant le premier kalpa intermédiaire baisse jusqu'à 10 ans. Ensuite se succèdent 18 kalpas au cours desquels la longévité monte alternativement de 10 jusqu'à 80.000 ans et retombe de 80.000 à 10. Pendant le 20^e kalpa une nouvelle ascension se produit. Chaque kalpa intermédiaire, — conformément à la doctrine brahmanique exposée plus haut, p. 121, — se divise en quatre yugas pendant lesquels les conditions générales dans le monde et la vertu de ses habitants oscillent entre l'amélioration et la dégradation.

Lorsqu'avec l'expiration du 4^e asankhyeya un grand kalpa est terminé, un autre lui succède et ainsi le mouvement cosmique continue sans fin, éternellement.

On distingue deux sortes de grandes périodes cosmiques : les « vides » (shūnya-kalpas) pendant lesquelles aucun Bouddha n'apparaît, et les « buddha-kalpas » au cours desquels un ou plusieurs « Éveillés » paraissent dans les périodes de la réduction de la longévité humaine de 80.000 à 100 ans. Pendant les buddha-kalpas une fleur de lotus s'épanouit sur le sol aqueux à l'endroit où plus tard s'élèvera l'arbre de l'illumination. Le nombre de bouddhas qui naissent au cours d'une période semblable varie, ainsi que les intervalles entre leurs apparitions. D'ailleurs, plusieurs bouddhas n'apparaissent jamais simultanément, mais toujours l'un après l'autre.

Pendant la période cosmique actuelle, il y a, d'après la tradition unanime des sources du Nord et de celles du Sud, 5 bouddhas, à savoir :

1. Krakucchanda.
2. Kaṇakamuni.
3. Kâshyapa.
4. Shâkyamuni.

Le 5^e, Maitreya, est attendu dans l'avenir.

Les bouddhistes connaissent également les noms des bouddhas qui précédèrent ceux-là. Selon les indications concordantes des sources du Nord et du Sud, les trois qui vinrent avant Krakucchanda, s'appelaient : Vishvabhū,

Vipashyin et Shikhin. Par contre on n'est plus d'accord sur les noms des bouddhas précurseurs de Vishvabhû. Il semblerait donc que chez les bouddhistes, il ne se serait pas formé une thèse canonique universellement approuvée sur la succession des annonciateurs du salut, comme cela est le cas chez les jainas.

En plus des bouddhas prêcheurs de la doctrine, l'hagiographie bouddhique connaît des pratyeka-buddhas (des bouddhas non propagateurs), c'est-à-dire des saints qui ont acquis la connaissance nécessaire pour entrer dans le nirvâna, mais qui ne la propagent pas. Ces saints vivent solitairement, comme les rhinocéros, ou réunis ensemble à plusieurs. Ils viennent aussi bien pendant les époques de longévité croissante qu'à celles du déclin.

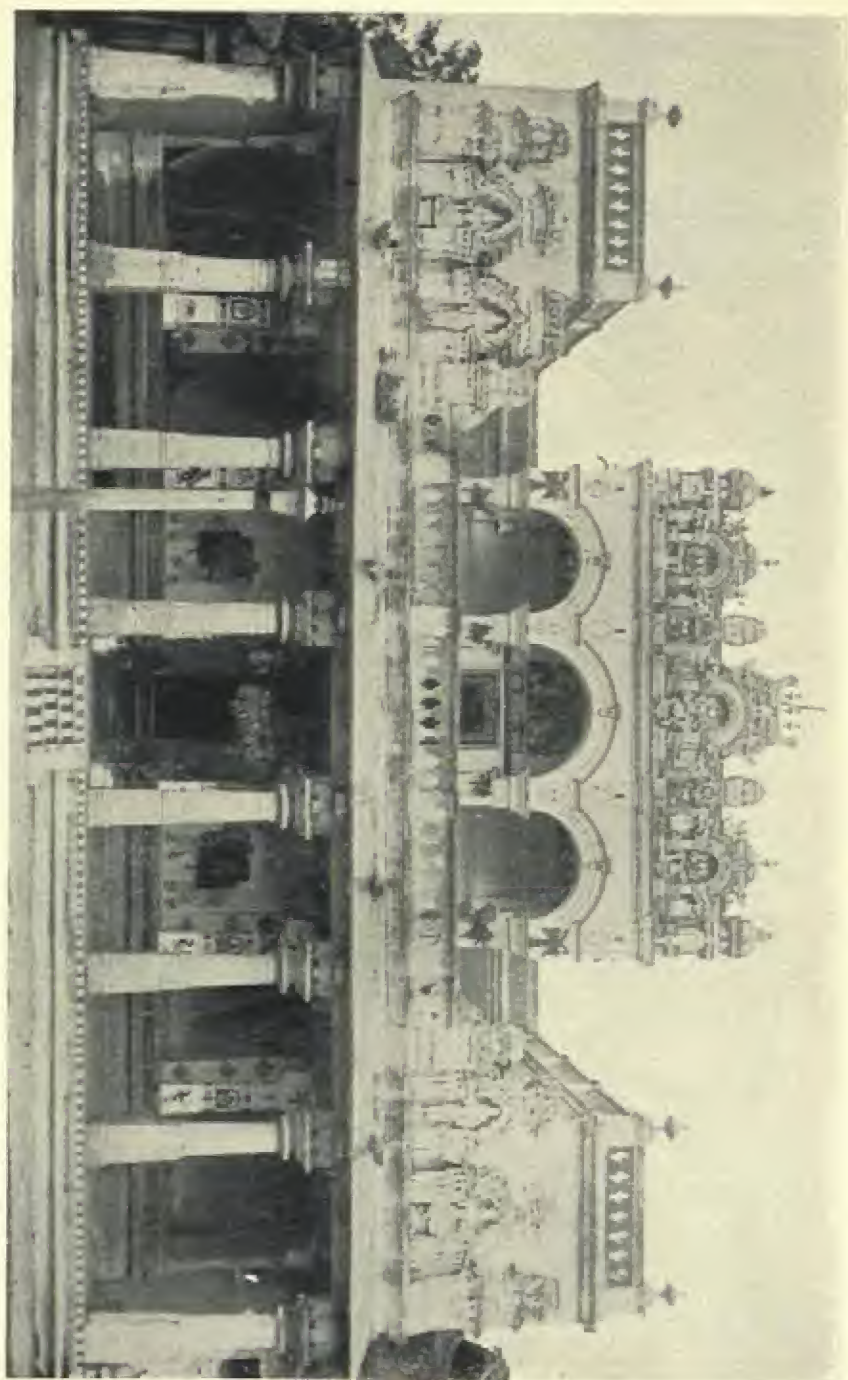
L'histoire universelle bouddhique donne également des renseignements sur les cakravartins. Ceux-ci, toutefois, n'apparaissent qu'au temps de la longévité atteignant jusqu'à 80.000 ans. Selon la composition de leur disque (cakra) qui est soit en or, soit en argent, cuivre ou fer, ils règnent sur 4, 3, 2 ou 1 continent, sans faire de mal à personne.

6. LE HINAYANA.

Des controverses surgirent de bonne heure dans l'ordre sur quelques points de la doctrine et de la discipline. Ainsi se forma un certain nombre d'écoles cherchant chacune à faire valoir ses propres conceptions. En général ces écoles n'étaient pas des sectes dans le sens européen du mot. Comme l'a fait ressortir T. Rhys Davids, « elles n'avaient pas d'hérarchie, de presbytères ou d'autres formes spéciales de l'administration ecclésiastique, pas de vêtements distincts, pas de lieux spéciaux de culte ni de service divin particulier. Leur clergé ressemblait plutôt au haut et bas clergé de l'église épiscopale anglicane. Cela explique peut-être le fait que les mêmes personnes sont désignées par les noms d'écoles différentes. Ainsi, les moines du Ceylan s'appelaient eux-mêmes theravâdins ; le voyageur chinois Fa-hien, qui séjourna



L'intérieur d'un temple jaina sur le mont Abu.



Le temple jain à Shravana Belgola.

deux ans dans l'île, les considéra comme mahishāsakas et Hiuan-tsang les appelle sthaviras mahāyānistes (32). »

Nous possédons sur ces différentes écoles une quantité d'informations venant des sources les plus diverses. Malheureusement, celles-ci s'écartent l'une de l'autre dans de nombreux détails et elles laissent sans réponse tant de questions qu'il est impossible de dresser avec le matériel dont on dispose actuellement un tableau satisfaisant. L'ouvrage le plus ancien qui eût pour but d'exposer les maximes contradictoires des diverses écoles est le « Kathāvatthu » qui fait partie de la « Corbeille de la métaphysique » du canon pâli. Il a dû être rédigé par Tissa Moggaliputta, président du 3^e concile (p. 167), et date par conséquent du III^e s. av. J.-C. Même si cette date est exacte, ce qui n'est nullement certain, le livre ne possède quand même pas toute la valeur qu'il pourrait avoir pour l'histoire des écoles, puisque, reproduisant bien les différentes doctrines, il ne fournit pas les noms des écoles qui les préconisent. Nous devons les indications sur les écoles aux commentaires, mais ces derniers sont écrits beaucoup plus tard de sorte que leur authenticité reste douteuse. Cependant, s'il reste incertain jusqu'à quel point les renseignements du commentaire réfléchissent la situation véritable, le texte a une valeur extraordinaire, parce qu'il nous permet un coup d'œil dans la vie intellectuelle de l'église et nous montre de quels problèmes on s'occupait autrefois.

La question de la réalité de la perception, ainsi que le problème de l'existence possible du Moi permanent, se trouvent au premier plan. Ensuite, nous trouvons des discussions sur divers points de morale. Il y a des thèmes curieux se rapportant à la cosmologie ; par exemple, on discute si dans la « Région des dimensions » tous les six sens existent encore, si les animaux peuvent renaître dans le ciel divin, etc. Enfin, un intérêt particulier est voué à la nature du Bouddha et des arhats ; on discute si un bouddha par son pouvoir surnaturel peut changer les lois du monde, si les arhats peuvent tomber de leur position, etc.

Les sources principales concernant l'histoire de l'évolution de la doctrine bouddhique relatent que, déjà au III^e s. av. J.-C.,

il y avait 18 écoles. Mais, comme les noms de ces écoles diffèrent, il faut supposer que ce nombre n'est que traditionnel ; si on totalisait toutes les écoles formées par les Hindous, les Tibétains ou les Chinois, il serait beaucoup plus grand. Dans ce qui suit ne seront citées que quelques écoles parmi les plus importantes.

La plus ancienne des écoles est celle des « sthaviras » (theras), « les anciens », dans l'Inde du Nord et à Ceylan. Elle (avec ses ramifications) est florissante à Ceylan encore de nos jours. Le canon pâli constitue son écriture sacrée.

Les sarvâstivâdins, c'est-à-dire les partisans de la doctrine que « tout existe » (sarvam asti), étaient d'avis que non seulement les dharmas paraissant actuellement sont réels, mais également les passés et les futurs, puisqu'ils existent à l'état potentiel. Cette école fut représentée surtout à Kaushâmbi, Mathurâ, au Kashmir et dans l'Inde du Nord. Son canon et ses commentaires (vibhâshâ) sont rédigés en sanscrit.

Les sautrântikas, contrairement aux sthaviras et sarvâstivâdins, niaient l'autorité du troisième pitaka, de la « Corbeille de la métaphysique » ; selon eux est seule authentique la tradition exposée dans les sûtras. Ils niaient la réalité des dharmas passés et futurs ; tout en considérant comme réelle la perception présente du monde extérieur, ils niaient la perception directe et attribuaient à la pensée un pouvoir dimensionnaire créateur au cours du procès de la connaissance.

En opposition à ces écoles, qui représentaient les « skandhavadâ » orthodoxes et, par conséquent, niaient l'existence d'un Moi en interprétant la personnalité plutôt comme une coopération des « skandhas » (cf. p. 179), d'autres, les pudgalavâdins, affirmaient qu'il y a des « individus » (pudgalas), puisque autrement il serait incompréhensible qu'un criminel fût responsable de son acte. Toutefois, les pudgalavâdins n'allèrent pas jusqu'à affirmer l'existence des âmes-monades immortelles, mais se contentèrent d'établir que les pudgalas ne sont ni identiques aux skandhas, ni différents d'eux ; il paraît impossible d'exprimer la nature de leurs relations. L'école des sâmmitiyas appartenait aux adeptes de cette doctrine qui comptait d'après Hiuan-tsang 43.000 moines,

dont une moitié habitant le Sindh, l'autre la plaine du Gange.

Les mahāsāṅghikas, c'est-à-dire les membres de la « grande confrérie », — école qui avait effectué sa sécession dès l'époque du concile de Vaishālī, — méritent une attention particulière parce qu'ils placent la personnalité du Bouddha dans une sphère supra-terrestre. Des tendances analogues se retrouvent également dans d'autres écoles, mais chez les mahāsāṅghikas et les lokottaravādins (transcendentalistes), dérivés des précédents, elles sont tellement accentuées, qu'elles conduisent vers le docétisme. A ce point de vue les mahāsāṅghikas peuvent être considérés comme les précurseurs de la doctrine mahāyāna des époques suivantes. Selon eux le Bouddha a un corps d'une grandeur illimitée, vit un temps illimité, a un pouvoir illimité. Il reconnaît tout instantanément et il est absorbé dans une contemplation permanente. Toute la vie terrestre d'un illuminé n'est que plus ou moins apparente ; lui-même est un être élevé au-dessus de toutes choses physiques et rien de temporel ne peut l'émouvoir. Le canon des mahāsāṅghikas se composait, pense-t-on, d'un Vinaya- et Sūtra- pitaka en sanscrit mélangé ; le « Mahāvastu » (Livre des grands événements), qui s'occupe surtout d'une biographie de Bouddha, appartenait au Vinayapitaka des lokottaravādins.

Toutes les écoles mentionnées ci-dessus sont considérées comme faisant partie du Hinayāna, le « Petit Navire », terme mentionné pour la première fois au IV^e s. après J.-C. et qui, naturellement, ne pouvait naître qu'après l'apparition du Mahāyāna.

7. LE MAHAYANA.

Depuis le début de notre ère un mouvement nouveau s'est formé à l'intérieur du bouddhisme qui, s'adaptant aux nouveaux besoins religieux de ses adhérents, modifia et amplifia les doctrines traditionnelles et exposa ses nouvelles conceptions dans de nombreux ouvrages prétendant, du moins partiellement, à une autorité canonique. Ce mouvement s'appela Mahāyāna, le « Grand Véhicule » (nous verrons ensuite pourquoi). Il donna au mouvement ancien, resté fidèle

aux idées d'autrefois, le nom de Hinayâna, c'est-à-dire le « Petit Véhicule » du salut, parce que selon son opinion l'enseignement antique n'était qu'une préparation imparfaite pour l'enseignement nouveau. Essayons d'exposer les points essentiels de la nouvelle doctrine.

Le pieux bouddhiste de l'école ancienne aspirait surtout à devenir arhat afin d'obtenir le nirvâna. Plus tard on ne voulut plus se contenter de se délivrer soi-même ; aux penseurs religieux l'effort vers sa propre libération parut insuffisant et par trop égoïste. Le but devint non le salut personnel, mais celui de la communauté. Comme celui qui sur un grand chariot traîné par des bœufs sauve d'un incendie de nombreux êtres vivants, est plus grand que celui qui sur une petite charrette attelée d'une chèvre ne se sauve que lui-même tout seul, de même, la personne qui met son propre salut au second plan pour secourir les autres a plus de mérite que celle qui ne pense qu'à elle-même. C'est pourquoi la nouvelle morale altruiste eut pour but de devenir non un arhat, mais un bouddha qui apporte la lumière aux autres créatures. Comme le Sublime, — lorsqu'il eut trouvé l'inspiration et lorsque Mâra l'incita d'entrer dans le nirvâna, — mit son bonheur au second plan derrière le bien-être de la communauté et repoussa la félicité de la libération pour montrer à tout le monde la voie de salut, de même le disciple du Mahâyâna ne doit pas aspirer tout de suite au nirvâna, mais doit tenter de devenir un saint qui, quoiqu'il soit mûr pour la délivrance, renonce à ce droit, afin de conduire les autres vers la libération.

L'idéal religieux du Mahâyâna est le bodhisattva, le saint, dont l'essence est le savoir, un bouddha futur qui se fait un devoir de parer au malheur dans le monde par les actes de la plus grande abnégation personnelle. Le bodhisattva passe par toutes les formes de l'existence, s'efforçant partout de faire du bien. Il se jette volontairement en pâture devant une tigresse pour lui servir de nourriture, il sacrifie ses yeux ou ses mains pour rendre service, il descend même dans l'enfer le plus terrible pour soulager les damnés. Les bodhisattvas de ce genre sont innombrables, car cet état n'est pas le pri-

vilège d'une élite prédestinée. Chacun peut devenir bodhisattva s'il fait un effort pour atteindre ce but. Pour cette raison on trouve dans la littérature mahâyâniste la description précise des étapes que le bodhisattva doit franchir. Lorsqu'un homme après une préparation suffisante est mûr pour tenter de devenir un bodhisattva, il fait solennellement le vœu de devenir un bouddha futur et d'agir inlassablement pour le salut de toutes les créatures. Il devra passer, peut-être au cours de nombreux milliers d'existences, par 10 degrés (bhûmi) jusqu'au dernier, la « nue de la religion » (dharma-meghâ) où, en possession du savoir suprême et des forces surnaturelles, il envoie sur les êtres une pluie qui enlève la poussière de leurs passions et fait germer le fruit des bonnes œuvres. Certains écrivains, comme Candrakirti, mettent les dix degrés en rapport avec les vertus jouant un si grand rôle dans la doctrine du Mahâyâna. Quoique toutes ces vertus doivent exister à chaque degré, l'une d'elles prédomine toujours. Voici les noms des 10 degrés (bhûmi) et des « perfections » (pâramitâ) dominantes.

1. Pramuditâ, « plein de joie » : générosité (dâna).
2. Vimalâ, « sans tache » : discipline (shila).
3. Prabhâkari, « brillant » : patience (kshânti).
4. Arcismati, « rayonnant » : énergie (vîrya).
5. Sudurjayâ, « difficile à conquérir » : méditation (dhyâna).
6. Abhimukhî, « tourné vers la sagesse suprême » : connaissance (prajnâ).

7. Dûrangâma, « allant loin » : habileté dans l'application des moyens par lesquels les êtres peuvent être amenés vers le salut (upâyakaushalya).

8. Acalâ, « immobile » : décision (pranidhâna).
9. Sâdhumati, « bien pensant » : pouvoir miraculeux (bala).
10. Dharmameghâ, « nue de la religion » : le savoir (jnâna).

Le bodhisattva du dernier échelon est en possession d'une connaissance infinie, à l'instar d'un bouddha ; néanmoins celui-ci est placé encore plus haut, puisque le savoir du premier se compare à celui d'un bouddha, comme la lumière du crépuscule à celle du plein jour. Malgré cette grande différence établie par le Mahâyâna entre les deux, l'écart entre un

bodhisattva arrivé au stade suprême de l'évolution, trônant dans les mondes supra-terrestres, et un bouddha n'est pas pratiquement si grand. Les plus célèbres bodhisattvas comme Avalokiteshvara et Manjushri sont dans le Mahâyâna l'objet d'un culte qui ne cède pas de beaucoup à celui d'un bouddha. Ils sont invoqués par les dévots dans le malheur et le danger : pleins d'une miséricorde infinie, ils sauvent les créatures du tourment et de la peine ; forts de leur sagesse ils trouvent toujours des moyens pour conduire les hommes vers la perfection. L'illusion du Moi a disparu d'eux au point qu'entre eux et les autres, ils ne font plus de différence. Leur compassion incommensurable va jusqu'à la cession d'une partie du trésor de leurs bonnes actions en faveur de ceux qui implorent leur secours, — conception contraire à la doctrine stricte du karma, mais qui se rencontre déjà dans le brahmanisme et n'est pas étrangère au bouddhisme ancien. Ainsi, les bodhisattvas des degrés supérieurs présentent entièrement les traits essentiels des saints des religions occidentales. Le dévouement plein de foi témoigné envers eux prépare la route à la délivrance, comme la « bhakti » envers Vishnu retire le pieux vaishnava du tourbillon dû sansâra.

Dans le Mahâyâna se produisit également un changement graduel des idées sur la nature du Bouddha. Il présente un rapprochement avec les conceptions de l'hindouisme. Le Bouddha historique, Gautama du canon pâli, — désigné habituellement dans les écritures du Mahâyâna par son autre nom, Shâkyasinha ou Shâkyamuni, — était jadis le représentant type des bouddhas, devant lequel tous les bouddhas précédents reculent au second plan, comme les précurseurs de grands monarques, énumérés par intérêt historique, mais dont on ne s'occupe guère. A présent la multitude des bouddhas est mise toujours davantage au premier plan et on fait ressortir constamment qu'il y a eu des milliers, des myriades de bouddhas et que toujours de nouveaux vont apparaître pour conduire à la perfection les êtres infiniment nombreux des incalculables systèmes cosmiques. Certains, surtout Amitâbha, le bouddha de la « splendeur insondable », résidant dans le Paradis de l'Ouest dans un pays pur et bienheureux (Sukha-

vati), sont devenus les personnages principaux de la mythologie bouddhique et ont même été élevés à une dignité plus haute que Shâkyamuni. Une image correspond bien à cette immensité de la multitude de bouddhas. Lorsque Shâkyamuni prêche dans le « Lotus de la bonne loi », il est entouré de 80.000 bodhisattvas qui parmi de nombreuses centaines de milliers de bouddhas ont planté la racine de la bonté et sauvé de nombreuses centaines de milliers d'être vivants, un rayon de lumière jaillit du globule lumineux entre les sourcils du Bouddha et éclaire les 18.000.000 de champs bouddhiques ; tout l'univers brille jusqu'à l'enfer le plus bas et les dieux charmés répandent des fleurs et du santal. Il n'y a plus rien d'humain dans le Bouddha, il est devenu entièrement un être surnaturel qui fait naître des fantasmagories grandioses. Si la doctrine plus récente du « Petit Véhicule » a élevé le personnage du Bouddha dans le plan surhumain, si les lokottaravâdins ont enseigné un docétisme pur, la bouddhologie du « Grand Véhicule » aboutit à une déification complète. Dans les dogmes ce fait s'est exprimé par la doctrine des « trois corps » d'un bouddha, des trois aspects sous lesquels il peut être observé. Ces trois corps sont : nirmâna-kâya, le corps de la transformation que le bouddha porte lorsqu'il séjourne sur la terre et s'y manifeste (apparemment) comme un homme ; sambhoga-kâya, le corps de la jouissance, la forme brillante surhumaine sous laquelle le bouddha apparaît dans les mondes supra-terrestres et y est adoré par les bodhisattvas ; dharma-kâya, le corps du dharma, c'est-à-dire le bouddha élevé au-dessus de toutes les personnifications et qui par sa nature est l'Absolu placé à la base de tout.

Nous voyons ici comment la pensée de la théologie bouddhique suit des voies qui, autrement désignées, existent également dans l'hindouisme : le nirmana-kâya serait à peu près analogue à un avatâra de Vishnu lorsque ce dernier séjourne sur la terre comme Râma, Krishna, etc. ; le sambhoga-kâya ressemble à Vishnu inaccessible aux émotions terrestres lorsqu'il trône dans son paradis ; le dharma-kâya, à Vishnu pris comme Brahma, quintessence de tout ce qui existe.

Des tendances panthéistes se font sentir nettement dans la doctrine du dharma-kāya. Ce rapprochement avec le Vedānta apparaît également dans les systèmes philosophiques du Mahāyāna. Ces systèmes laissent dans ses points essentiels la doctrine du Bouddha intacte, mais ils la complètent et l'amplifient par une superstructure caractérisée d'une part par une négation logique de la réalité du monde extérieur, d'autre part par l'acceptation d'une unité mystique.

L'école du Hinayāna a démontré qu'une chose éternellement immuable, un Soi ou une personnalité, n'existe nulle part ; qu'il n'y a qu'une coaction régulière d'éléments formateurs (dharma) qui surgissent pour un instant et disparaissent aussitôt. Nāgārjuna (vers 100 après J.-C.) enseignait, par ailleurs, que les dharmas ne représentent pas non plus des réalités ultimes, puisqu'un dharma ne peut pas être compris indépendamment, mais uniquement par rapport à d'autres. Ainsi la relativité est par conséquent la caractéristique essentielle des dharmas ; la connaissance que tout est « vide » (shūnya), c'est-à-dire relatif, est le terme ultime de la sagesse. Selon les paroles du Bouddha : « Tant que le monde s'attache surtout à « cela existe » ou « cela n'existe pas », il ne sera pas délivré, ô Kātyāyana », on prêche là une « doctrine moyenne » (mādhyamika-vāda). Elle démontre à l'aide d'une dialectique ingénieuse que toutes les notions contiennent une absurdité et que pour cette raison, il ne peut y avoir ni naissance, ni disparition, ni unité, ni multiplicité. Tout est illusion ; la connaissance de la vérité est la connaissance du « vide » (shūnya) qui n'est ni l'être, ni le non-être.

Une autre école s'éleva contre les mādhyamikas, qui définissent l'Absolu d'une façon purement négative comme la loi de la relativité. Elle affirme l'existence d'un substrat réel, indépendant des constructions relatives de la pensée. Cette doctrine s'appelle « vijñānavāda » (la doctrine de la réalité unie de la pensée) ou yogācāra (modification du yoga) et son représentant principal fut le grand Asanga de Peshāvar (iv^e s. après J.-C.). Elle cherche à parvenir à la réalité ultime par la contemplation introspective. Selon elle la série ininterrompue des pensées successives est la projection d'un

« magasin-de-conscience » (ālaya-vijnāna). Tous les objets sont donc irréels comme un rêve ou un phantasme et la dualité de la reconnaissance et du reconnu n'est qu'une illusion. Mais l'ālaya-vijnāna, la source de toute activité intellectuelle dans l'individu (apparent), n'est pas non plus la réalité dernière ; le savoir (« bodhi ») que possèdent les bouddhas et qui peut être obtenu par des exercices spirituels, lui enlève ses bornes et conduit à l'assimilation du « tel état » (bhūtatathātā) qui n'a pas de qualité et dans lequel tous les êtres font un.

Les doctrines de Nāgārjuna et d'Asanga sont désignées comme le « deuxième » et le « troisième » tour de la roue de la loi, c'est-à-dire comme des interprétations nouvelles de l'œuvre ancienne du Bouddha faites d'un point de vue plus élevé. Les vijnānavādins croient avoir trouvé par leur doctrine la voie moyenne entre le réalisme du Hināyāna et le relativisme de Nāgārjuna ; d'autre part, les mādhyamika considèrent le vijnānavāda comme une forme inférieure de la sagesse, comme une concession aux capacités limitées de compréhension des philosophes, qui ne sont pas encore mûrs pour la doctrine intégrale de la relativité « dont le nom seul déjà intimide ».

Les deux doctrines, aussi différentes qu'elles soient, ont beaucoup de traits communs. Finalement toutes les deux aboutissent à l'acceptation d'un Indéterminable comme l'unique chose à laquelle on peut attribuer la réalité. Néanmoins, il ne faut pas les considérer comme des formes d'un scepticisme irréligieux ; elles se tiennent entièrement sur le terrain des instructions de l'église bouddhique, mais elles enseignent la science « supérieure » accessible seulement aux sages. Dans la vie pratique, il revient une place à la vérité inférieure, qui laisse passer pour des réalités les illusions n'existant pas de fait et s'en sert comme de fictions indispensables. Ainsi les adeptes des deux mouvements considéraient que l'observation de tous les préceptes religieux, l'efficacité des rites et des formules magiques, la valeur entière du dogme et de l'ordre du salut, sont justifiées dans le monde des apparences. La reconnaissance d'une « double vérité » explique le succès extraordinaire que la doctrine du Mahāyāna eut dans toute l'Asie,

parce que cette « philosophie du conditionnel » donnait autant de satisfaction à l'exigence métaphysique des penseurs habitués aux abstractions suprêmes qu'à celle d'un homme primitif, car par sa nature elle légalisait sans hésitation toutes les formes de la croyance populaire, tous les cultes fétichistes, toutes les superstitions et coutumes, comme état préliminaire de la vérité supérieure, les incorporant ainsi, d'une façon ou de l'autre dans son grand système.

8. LE VAJRAYANA.

Lorsque le tantrisme apparut dans l'hindouisme, des tendances analogues se précisèrent aussi dans le bouddhisme du Mahâyâna. Sous leur forme parfaite elles sont opposées sous le nom de Vajrayâna (Véhicule de diamant) ou Mantrayâna (Véhicule des Formules magiques) au Hinayâna et au Mahâyâna, quoique souvent une séparation nette entre ce dernier et le Vajrayâna ne soit pas possible.

Le mot d'ordre du Vajrayâna, comme l'indique déjà le nom, est le vajra qui signifie « diamant » et également « foudre » ; dans le Veda on désigne ainsi l'arme divine d'Indra. Dans le bouddhisme plus récent, le mot a souvent cette dernière signification : les vajras servent comme objets du culte et sont l'attribut de certains bodhisattvas et d'autres êtres supérieurs. Mais dans la philosophie mystique vajra est ce qui est aussi inaltérable que le diamant et aussi irrésistiblement puissant que la foudre : l'éternelle force divine primordiale qui est à la base de tout et, par conséquent, se manifeste dans chaque créature. Par sa nature le vajra vijñâna, c'est-à-dire la « conscience éternelle », est spirituel. Le but et la tâche du Vajrayâna est d'amener le croyant, à l'aide d'un certain rituel, à reconnaître son identité avec la force cosmique éternelle.

Le bouddhisme ancien a voulu gagner le salut par la connaissance ; pour ceux à qui ce chemin paraissait trop épineux, le Mahâyâna ouvrit la perspective de la délivrance par la foi dans le secours salutaire d'Amitâbha ; les tantras bouddhiques indiquent encore un troisième chemin menant au

but celui qui connaît ses secrets : la voie des rites sacrés. L'univers tout entier étant une unité et chaque chose pouvant, par conséquent, agir sur une autre, des mots, gestes et actions apparemment insignifiants peuvent avoir des suites considérables à condition d'être accomplis dans le bon esprit. Basé sur ces idées fondamentales s'éleva un système grandiose de magie sacrée qui embrasse le plus petit ainsi que le plus grand et maîtrise toutes les choses terrestres aussi bien que surnaturelles.

Le rituel des tantras bouddhiques ressemble à celui des hindouistes. A côté des règles concernant l'érection des stûpas et sanctuaires privés et publics, la consécration des idoles du culte, les actions de grâces et les sacrements de toute sorte, une vaste place est occupée par des incantations, hymnes et litanies. La récitation de certaines formules magiques, l'exercice de certaines méditations minutieusement expliquées confèrent au sâdhaka une pouvoir théurgique sur la divinité à laquelle il appartient ; grâce à ces expédients il peut se transformer en elle provisoirement et accaparer ainsi ses forces magiques.

Au premier abord, il paraît inexplicable, que la simple doctrine ascétique de Gautama ait pu donner naissance à la science secrète tantrique, qui sur chaque point contrarie la méthode de salut indiquée par le Bouddha. L'énigme apparente s'éclaircit si on examine toute l'évolution qui s'est produite dans le millénaire qui suit les prêches du Sublime à Magadha. Le bouddhisme a pénétré chez des peuples d'une mentalité et de sentiments différents de ceux des contemporains du Bouddha au Bihâr ; il a continué à faire des concessions aux exigences du monde profane et, partant, adopté beaucoup de ce qui jadis fut en dehors de sa sphère. De nombreux rites et coutumes apparus dans le culte du Mahâyâna furent sans doute suivis naguère par des laïques ; ils ne faisaient pas partie du culte bouddhique et on les abandonnait aux prêtres brahmanes placés au dehors du sangha. A mesure que le bouddhisme lui-même devint une religion qui offrit aux profanes non seulement le prêche et l'aide religieuse, mais une pratique cultuelle complète pour toutes les circons-

tances de la vie quotidienne, les éléments du cérémonial employé en dehors du sangha y furent incorporés de plus en plus. Mais de ce chef le bouddhisme tomba dans une dépendance de plus en plus forte vis-à-vis des courants du moment et se vit obligé de modifier constamment sa doctrine, ou plus exactement, de greffer sur l'ancienne toute une série d'innovations pour justifier les rites chers à ses adeptes. Ainsi, le tantrisme bouddhique n'est pas quelque chose de totalement nouveau, mais il représente, du moins en partie, le résultat d'une longue évolution. Déjà dans le passé lointain on utilisait conjurations et formules magiques ; on raconte que lorsque Devadatta tendait des pièges au Sublime, les moines en procession solennelle récitaient des mantras pour sa protection. Il est dit également que des personnes plongées dans des conflits de conscience ou se trouvant en péril furent sauvées par l'invocation du nom de Bouddha ou par la prononciation d'une formule réclamant son secours. La naissance de la foi dans les bouddhas et les bodhisattvas dont l'intervention apporte de l'aide au cours de la vie humaine, renforça la confiance dans la force surnaturelle de ces invocations : celui qui meurt avec le nom d'Avalokiteshvara sur les lèvres gagnera la pitié de ce sauveur plein de miséricorde, etc. Il n'est pas étonnant qu'ensuite la simple récitation mécanique d'une formule ait été considérée comme aussi efficace que l'ancienne invocation pieuse et pleine de foi. La même déformation se fait voir dans les rites. La construction d'un stûpa, le pèlerinage aux lieux où demeura le Bouddha, l'offrande de fleurs à son image furent toujours considérés comme œuvres méritoires ; l'extension du culte accentua l'importance des rites sacrés. D'ailleurs les exercices de yoga, dont l'usage est si répandu dans le tantrisme, furent déjà incorporés dans le bouddhisme le plus ancien. On enseigne maintenant que la contemplation pratiquée selon un rite nouveau fournit au yogi le pouvoir sur tous les êtres de ce monde comme sur ceux des mondes célestes, qu'elle lui confère la faculté de se transformer temporairement en entité supra-terrestre et d'emprunter ses forces. Cette idée n'est qu'une suite logique de celle qui prétend que par la méditation on peut se transporter dans les

mondes supérieurs et faire naître en soi des pouvoirs surnaturels, — et comme il est possible de se transformer en dieu ou démon, il est possible de se transformer en cet être suprême qui se manifeste dans toute chose terrestre. Par des actions appropriées de la pensée (méditation), de la parole (la prononciation à voix basse des mantras) et du corps (certains mouvements de mains, dits mudrâs) l'initié peut s'emparer de l'Absolu, le pénétrer et se confondre temporairement avec lui.

La doctrine du « vide » (shūnyatā) et du « tel état » (bhūta-tathatā) fut développée plus loin par les écoles tantriques dans ce sens que cette réalité ultime formant la base de tout ce qui existe est identifiée avec le bouddha originel (Adi-buddha). Ainsi, tout le cosmos avec ses bouddhas, bodhisattvas, dieux et créatures n'est en somme rien d'autre que la manifestation d'un unique être primordial et éternel qui par des actes spontanés de sa pensée méditative s'épanouit sous la forme de l'univers. Les écoles hindoues dont les doctrines survivent encore aujourd'hui dans les dogmes de l'« École des secrets » chinoise (Mi-tsong) et de la « Secte de la Vraie Parole » japonaise (Shingon-shū), donnent au bouddha universel le nom de Vairocana ; de lui sont issus les quatre autres « tathāgatas » (appelés en Europe, habituellement, dhyānibuddhas) : Akshobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi, ensuite les bodhisattvas, les vidyārājas (les rois du savoir, c'est-à-dire les démons qui combattent les puissances des ténèbres), et enfin tous les êtres. Un autre système analogue, répandu au Népal, fait naître Vairocana, tout comme les autres quatre « tathāgatas », de l'Adi-buddha, souvent désigné ici comme Svayambhū ou Vajradhara ; ensuite, les « dhyānibodhisattvas » et « mānushi-buddhas » émanent des 5 tathāgatas (cf. p. 215).

Les formes du Vajrayāna mentionnées jusqu'ici représentent une évolution organique issue du Mahāyāna ; elles ne sont rien d'autre qu'une transformation et un développement de doctrines déjà existantes.

Cependant dans la seconde moitié du 1^{er} s. après J.-C. un autre élément pénètre dans le système bouddhique. Il est nouveau et complètement étranger au bouddhisme : c'est le shaktisme.

Jusqu'à alors le bouddhisme avait été une religion nettement mâle qui n'attribuait aux femmes de position avantageuse ni dans la communauté, ni dans le panthéon. Sous l'influence des courants de l'époque et des perturbations sociales et ethniques se produisent ensuite les mêmes changements que dans l'hindouisme. Le culte des divinités féminines et les rites ésotériques s'associent à la métaphysique moniste et la magie sacrée du système tantrique bouddhique antérieur pour former un tout original qui n'a de traits bouddhiques que dans sa terminologie et par le maintien des traditions anciennes. Par ailleurs il constitue une analogie avec le shaktisme hindouiste.

De même que le shaktisme hindouiste présente le Seul, l'Immuable, sous son aspect dynamique comme la dualité de l'homme et de la femme dans les personnes de Shiva et de sa shakti, les bouddhistes ont adjoint à Vajradhara une shakti qu'on désigne de différents noms, comme Vajrayogini, Prajnâpâramitâ (« perfection de la connaissance ») ou Târâ (« libératrice »). Les bouddhas et les bodhisattvas émanés ont également leur pendant féminin. L'acte d'amour avec leur shaktis — souvent figuré dans l'imagerie du Népal et du Tibet — est pour les bouddhas une source de force suprême. L'étreinte fait naître les délices de l'unité éternelle, elle crée le quatrième « corps » propre aux bouddhas selon les tantristes (comme les trois mentionnés à la p. 199) : le mahâsukhakâya, « corps de la grande jouissance ». Quoique l'idée d'un bouddha accomplissant l'union charnelle avec une femme soit contraire à l'esprit du bouddhisme ancien, on a réussi à introduire le rite de l'augmentation du pouvoir par l'acte de chair dans la biographie de Shâkyamuni : le Bouddha futur aurait remporté sa victoire sur Mâra et ses hordes parce qu'avant sa renonciation, il aurait accompli les rites shâktas de l'étreinte amoureuse.

Comme chez les hindouistes les manuels du Vajrayâna prescrivent l'accomplissement d'actes autrement interdits, comme l'absorption de vin, le coït, etc. ; ce qui, d'habitude cause la chute, doit devenir une cause d'ascension. Par là, tout au moins dans les ouvrages faisant autorité, on ne proclame pas une licence effrénée, mais on soumet tout à des règles

rigides ; seule une femme solennellement consacrée devient une yogini pouvant être substituée à Târâ. La possession rituelle d'une femme initiée, l'introduction de la « pierre précieuse » (mani) ou du « foudre » (vajra, ici = linga, penis) dans le lotus (padma = vulve) devient un moyen pour obtenir une perfection plus grande. Comme chez les shâktas brahmanes des controverses surgissent chez les bouddhistes, quelles femmes sont appropriées au culte secret ? Alors que les uns voudraient comprendre le rite du « maithuna » surtout au figuré, les autres considéraient l'épouse du sâdhaka pour la représentante toute indiquée de Târâ ; d'autres acceptent une femme étrangère à condition qu'elle soit devenue au préalable, par une consécration spéciale, l'épouse du sâdhaka pour la durée de l'opération sacrée ; d'autres vont plus loin, comme le mystique bengali Kanu Bhatta qui vers la fin du x^e s. prêcha le culte sahajiyâ comme moyen facile pour obtenir la délivrance par l'amour : selon lui, le rite d'amour fait seul aboutir qui est accompli en secret avec l'épouse d'autrui, de préférence avec une femme de caste inférieure.

Le Vajrayâna a donné naissance également à un yoga nouveau appelé l'Anuttarayoga (« l'inégalable », donc « yoga suprême »). Obtenant la purification du corps, de la parole et de la pensée par des exercices extérieurs, comme pratiques respiratoires et méditation, il aboutit à la connaissance, intuitivement acquise, que toutes les œuvres, paroles et pensées sont les manifestations de la force première, du vajra, et que ce vajra se révèle également dans le méditant lui-même. C'est pourquoi il prononce le mantra : « Om ! Vajra-svabhâvât-mako'ham, om ! » « Mon moi-même est la nature du vajra ». Rien que l'aspect de la formule trahit l'influence hindouiste : le yogi identifie son Soi avec le vajra, comme le vedânti son âtman avec le Brahma, — et cela malgré l'opposition violente de la doctrine du Bouddha à l'idée de l'âtman.

Dans la mythologie du shaktisme bouddhiste apparaissent également des rapports étroits avec l'hindouisme. Beaucoup de divinités et de saints, qui jouent un rôle dans le premier, sont identiques ou apparentés à ceux des shaivas et shâktas.

Un changement radical se produit à l'époque du bouddhisme évolué. Comme nous l'avons déjà vu, on s'occupe de plus en plus d'autres bouddhas, bodhisattvas et de dieux de différentes sortes, et dans le Vajrayāna, nous trouvons un panthéon élaboré jusque dans tous les détails et dont la richesse ne le cède en rien à celui des hindouistes. Il ne nous incombe pas ici de suivre chronologiquement la venue successive des bouddhas, bodhisattvas et dieux ; il en résulterait une confusion d'autant plus grande que les différentes phases de cette évolution historique ne se dégagent pas encore dans leurs détails. Pour cette raison, nous nous bornons dans ces lignes à un résumé systématique de la hiérarchie des êtres surhumains. Il est à peine nécessaire de faire remarquer que ce résumé ne peut tenir compte que de quelques personnages de premier plan de la mythologie du Mahāyāna et du Vajrayāna et que les détails ne sont pas valables partout, puisqu'ils présentent de nombreuses variations régionales.

Dans le panthéon les bouddhas occupent le premier rang. Leur nombre est infini « comme les grains de sable de la Gangā ». Dans la multitude de noms des bouddhas cités dans les textes, quelques-uns méritent une attention spéciale parce qu'ils appartiennent à des bouddhas qui ont obtenu dans tout le Sud et l'Est de l'Asie le rang de puissants « distributeurs de grâce ». Ces bouddhas ne sont pas des « bouddhas humains » comme Shākyamuni et ses précurseurs, mais des entités célestes trônant dans les mondes supra-terrestres. Leur importance cosmique est quelquefois soulignée par le fait que certains d'entre eux apparaissent comme protecteurs de points cardinaux. Citons parmi ces bouddhas placés au-delà du monde les plus connus :

Vairocana est manifestement dérivé d'un ancien héros solaire, puisqu'en sanscrit virocana signifie soleil. Tandis que dans l'Inde ce bouddha ne joue pas un rôle marquant, il a obtenu plus tard une haute situation en Extrême-Orient : la secte japonaise Shingon l'adore comme le bouddha suprême.

Amitābha (« celui qui a un éclat incommensurable ») ou Amī-tāyus (« celui dont la longévité est incommensurable ») est le maître du Paradis d'Occident. Le nom désigne un distributeur de la

lumière et de la vie ; on a supposé que cette figure se forma sous l'influence iranienne. Cette évolution devrait s'être produite dans un passé reculé, car un ouvrage, le Sukhâvatyûha, « Description détaillée du pays heureux » enseignant la croyance en Amitâbha, fut traduit en chinois entre 147 et 148 après J.-C. Ce livre raconte la légende d'Amitâbha. Jadis vécut un moine, Dharmakara, qui fit le vœu de devenir bouddha, mais n'accepta ce rang, lorsque ses mérites le lui eurent acquis, qu'à condition de régner sur un pays heureux, dont les habitants devaient vivre dans une béatitude ininterrompue jusqu'à l'obtention du nirvâna. Dans le paradis d'Amitâbha, renaîtront tous les hommes qui ont pensé à l'Amitâbha, prononcé son nom et l'ont adoré dans un dévouement plein de foi.

Les dhyânibuddhas du Mahâyâna.

NOM	Couleur	ATTRIBUT	ANIMAL	Skandha	Point cardinal
1. Vairocana	blanc	disque	dragon	rûpa	Milieu.
2. Ratnasambhava	jaune	joyau	lion	vedanâ	Sud.
3. Amitâbha	rouge	lotus	paon	sanjnâ	Ouest.
4. Amoghasiddhi .	vert	vishvavajra (foudre double)	aigle	sanskâra	Nord.
5. Akshobhya . . .	bleu	vajra (foudre)	éléphant	vijnâna	Est.

La popularité des trois autres « dhyânibuddhas », Ratnasambhava, Amoghasiddhi et Akshobhya, est très effacée. Plus tard, on a mis ces cinq entités supra-terrestres en rapport avec les skandhas, les points cardinaux, etc. Le tableau ci-joint donne des détails plus précis à ce sujet.

Le bouddha Vajrasattva a un autre caractère. Dans la littérature du Vajrayâna, il est désigné comme gardien des plus hauts mystères, comme le bouddha suprême, c'est-à-dire comme l'Adi-bouddha.

Parmi les bodhisattvas Avalokiteshvara est de loin le plus important. On a cherché à expliquer son nom diversement, comme « le maître qui regarde en bas », « le maître du monde

visible », ou « le maître qu'on a vu pour la dernière fois », c'est-à-dire « qui a quitté le monde ». Selon l'interprétation explicite de H. Zimmer, le mot « avalokita » est synonyme de « samyak-sambodhi », c'est-à-dire « l'illumination parfaite ». Donc, Avalokiteshvara est le maître qui a obtenu la lucidité parfaite, mais en même temps a fait le serment de ne pas entrer dans le nirvâna jusqu'à ce que tous les êtres soient libérés. Par conséquent, en Avalokiteshvara nous avons devant nous la figure d'un dieu bouddhique de la miséricorde, qui surpasse encore Amitâbha en se désistant complètement de son droit au nirvâna, pour rester éternellement dans le sansâra afin de contribuer au salut des êtres vivants. Le Kârandavyûha évoque ses actions : « Voilà comment les premiers chapitres du Kârandavyûha dépeignent sa descente dans le terrible enfer Avici. Il voulut délivrer les torturés de leurs supplices. A peine fut-il entré en enfer que la chaleur brûlante se transforma en une fraîcheur agréable ; à la place du chaudron où les damnés sont cuits comme des légumes, apparut un charmant étang couvert de lotus. Le lieu des tourments devint un lieu de plaisir. De l'enfer Avalokiteshvara se rend dans la demeure des pretas et réconforte de nourriture et de boisson ces fantômes éternellement torturés par la faim et la soif. L'un de ses voyages le conduit à Ceylan où il convertit des ogresses anthropophages (râkshasis), de là à Bénarès, où il prêche la doctrine aux êtres nés sous la forme d'insectes et de vers et à Magadha, où d'une façon miraculeuse il sauve les habitants d'une effroyable famine, » etc. (36). Avalokiteshvara est invoqué comme sauveur dans la détresse par tous les pieux mahâyânistes. Sa personne a subi une transformation singulière en Chine et au Japon : on l'y adore sous l'aspect d'une femme, Kouan-yin ou Kwannon. Le besoin de ces peuples d'avoir une madone fut, paraît-il, la cause de cette métamorphose remarquable.

Un autre bodhisattva très aimé est Manjushri (« celui dont la beauté est charmante ») ; il apporte le salut comme Avalokiteshvara, mais il réveille surtout le désir de s'instruire. Il est représenté avec l'épée du savoir et un livre.

Kshitigarbha (« celui qui naquit du corps maternel de la

terre ») ressemble par beaucoup de traits à Avalokiteshvara. Tandis que dans l'Inde, il n'a jamais une grande importance, il est très populaire en Chine et au Japon (comme Ti-tsang et Jizô) ; d'après son nom qui le met en rapport avec la terre, il est considéré là-bas comme le surveillant et prédicateur des damnés dans l'enfer.

Enfin, Maitreya, le futur cinquième bouddha de notre âge, est aussi un bodhisattva vénéré, qui actuellement séjourne encore dans le ciel. Il est le seul qui soit déjà mentionné dans le canon pâli.

A côté des bouddhas et bodhisattvas cités plus haut, la doctrine du Mahâyâna connaît encore beaucoup d'autres qui, toutefois, occupent dans les croyances et le culte l'arrière plan. Plus tard, on a relié entre eux un certain nombre de bouddhas et bodhisattvas par un système d'émanations.

Selon ce système, il existe un bouddha primordial, Adibuddha considéré comme éternel, surgi de lui-même (svayambhû). Par sa méditation (dhyâna), il produit les cinq « bouddhas de la méditation » (dhyânibuddhas). Ceux-là à leur tour font naître par le même moyen les cinq « bodhisattvas de la méditation » (dhyânibodhisattvas). Alors que tous ces personnages habitent les mondes supérieurs, apparaissent sur la terre cinq « bouddhas humains » (mânushi-buddhas) qui sont des reflets, des émanations magiques des bouddhas de la méditation. On peut représenter tout ce système des émanations comme il suit :

Adi-buddha.

Dhyâni-buddhas :

- | | | |
|---------------|------------------|-------------------|
| 1. Vairocana. | 2. Akshobhya. | 3. Ratnasambhava. |
| 4. Amitâbha. | 5. Amoghasiddhi. | |

Dhyâni-bodhisattvas :

- | | | |
|---------------------------|----------------|---------------|
| 1. Samantabhadra. | 2. Vajrapâni. | 3. Ratnapâni. |
| 4. Avalokita (Padmapâni). | 5. Vishvapâni. | |

Mânushi-buddhas :

- | | | |
|------------------|----------------|--------------|
| 1. Krakucchanda. | 2. Kanakamuni. | 3. Kâshyapa. |
| 4. Shâkyamuni. | 5. Maitreya. | |

Parfois on rencontre dans les tantras ajouté aux cinq dhyani-buddhas encore un sixième, Vajrasattva, considéré par certains comme le suprême et placé au rang d'Adi-buddha. Dans quelques textes son dhyani-bodhisattva s'appelle Ghantâpâni.

Quelquefois ce jeu est poussé plus loin et on admet encore « mânushi-bodhisattvas ». Alors le « bodhisattva-humain » de Shâkyamuni s'appelle Ananda.

Les conceptions rattachées à ce système des émanations furent paraît-il, très variées. Elles ne sont nullement fixées dans leurs détails. Dans le système théiste du Népal (aishvarika), appartenant au bouddhisme évolué, la création et le gouvernement de l'univers sont attribués aux dhyâni-bodhisattvas ; trois mondes ont déjà péri, le quatrième, dans lequel nous vivons maintenant, est l'œuvre d'Avalokiteshvara, qui y joue le rôle de la Providence divine.

Un nombre considérable de dieux se joint aux bouddhas et bodhisattvas. Quoique l'estime et le pouvoir dont ils jouissent soient inférieurs sur tous les points, on leur voue aussi un culte, parce qu'en qualité de maîtres de certains domaines, ils ne sont pas sans influence. Le bouddhisme, aussi bien que le jainisme, honore les lokapâlas (gardiens du monde) des hindouistes (p. 112). Un autre groupe de dieux est constitué par les dharmapâlas (gardiens de la religion), êtres d'un aspect terrible dont la tâche est de protéger les doctrines. Ensuite vient une grande foule de dieux locaux, d'êtres à moitié divinisés et de démons de toutes espèces.

Le panthéon du bouddhisme postérieur abonde en déesses qui jouent le rôle des « shaktis » et « mères » hindouistes. Elles sont souvent représentées avec leurs partenaires masculins : l'homme doit alors figurer l'upânya (la méthode de la transmission du salut), la femme signifie la prajñâ (connaissance) ou la karunâ (compassion). Au Tibet les shaktis sont fréquemment représentées étreintes par leurs époux ; ces groupes s'appellent yab-yum (père-mère).

Târâ est la plus importante de toutes les shaktis, son nom est traduit par « la libératrice ». Autrefois sa popularité dans l'Inde fut si grande, qu'au Bengale son culte s'est conservé

même après la disparition du bouddhisme. Comme l'épouse de Shiva elle apparaît sous une forme soit aimable, soit terrifiante. Au Tibet, où jusqu'à nos jours on la vénère beaucoup, elle est figurée sous plusieurs teintes et on dit que Târâ rouge, jaune ou bleue est terrible, alors que la blanche et la verte sont pleines de clémence. Les couleurs doivent correspondre à celles des dhyani-buddhas dont elle est la shakti. Toutefois, Târâ est habituellement considérée comme shakti d'Avalokiteshvara ; selon la légende, elle serait née d'une de ses larmes.

Dans le « Dharmasangraha » (37) sont nommées à côté de Târâ comme déesses principales Rocani, Mâmaki et Pandurâ. D'après Hodgson, les shaktis suivantes correspondraient à l'Adi-buddha et aux dhyâni-buddhas ; (38)

Prajnâ — Adi-buddha.

Vajradhâtvi — Vairocana.

Locana — Akshobhya.

Mâmukhi (Mâmaki) — Ratnasambhava.

Pândarâ — Amitâbha.

Târâ — Amoghasiddha.

Vajrasattvâtmikâ — Vajrasattva.

(La dernière est appelée également Vajrayogini ou Vajra-varâhi, « truie du diamant »). D'autres traditions fournissent d'autres noms ; ainsi, il semblerait qu'il n'existe aucune tradition valable à leur sujet.

Parfois des shaktis sont attribuées aux mânushi-buddhas ; dans ce cas Yashodharâ figure comme la shakti de Shâkyamuni.

Sarasvati, la déesse de l'érudition, est la shakti de Manjushri.

Les dieux ont également leurs épouses. Au nombre déjà considérable des entités féminines du panthéon, s'ajoutent les yoginis ou dâkinis, déesses des forces magiques, sorcières, etc.

10. LA DISPARITION DU BOUDDHISME DANS L'INDE ET SA SURVIE DANS L'HINDOUISME.

Le refoulement du bouddhisme par l'hindouisme, qui eut finalement comme résultat l'extinction presque complète de la religion de Gautama sur le continent indien, est la conséquence d'un processus historique où plusieurs facteurs ont concouru. Pour le faire comprendre, rappelons qu'à aucun moment et dans aucun état hindou, le bouddhisme ne fut une croyance exclusive, mais qu'à ses côtés subsistaient le brahmanisme et en général aussi le jaïnisme. Même dans les États dont les princes étaient bouddhistes convaincus, leur religion eut à peine la suprématie indiscutable. Même lorsqu'il était répandu sur toute la presqu'île du Gange, il n'eut jamais dans de nombreuses régions une masse de fidèles distribuée de façon homogène ; son influence appuyée sur quelques bastions isolés ne se fit sentir qu'indirectement dans leur hinterland plus ou moins étendu.

Toute l'histoire ultérieure du bouddhisme montre un rapprochement croissant avec les idées et les coutumes hindouistes. Le bouddhisme a certes remporté des succès temporaires parce qu'il tenait compte de l'esprit de l'époque et sut aller au devant des désirs des masses. Mais à la longue cette politique devait le mener à la décomposition ; toute adaptation à l'hindouisme conduisit fatalement à une fusion complète dès que dans ce dernier se manifestèrent des idées nouvelles d'un dynamisme séduisant. Ainsi, dans la seconde moitié du premier millénaire, nous voyons la croyance bouddhique refoulée partout par la réforme du brahmanisme orthodoxe et par des mouvements sectaires shivaïtes et vishnuites, qui fanatisèrent une partie des populations. Le bouddhisme succomba, parce que de sa propre force, il n'avait rien à opposer à ces puissances nouvelles.

Une bonne part de responsabilité incombe évidemment au clergé bouddhiste. En possession de riches prébendes, beaucoup de hauts dignitaires de l'église s'étaient sécularisés et menaient une vie un peu dissipée. Dans les drames écrits

plus tard par les hindouistes figurent des moines bouddhistes, dont le grand scepticisme philosophique s'ajoute à un esprit épicurien plus ou moins dissimulé par respect des convenances. Ils dégustent des plats raffinés, s'adonnent à la boisson et s'occupent trop des femmes de leurs fidèles. Dans les pièces de théâtre, les religieuses bouddhiques jouent souvent le rôle d'entremetteuses. Même si certains reproches faits par les hindouistes sont injustifiés, même si leur jugement défavorable au bouddhisme doit être porté sur le compte de la haine sectaire, — il y a certainement dans le tableau qu'ils brossent de l'époque quelque chose de vrai ; d'ailleurs les ouvrages écrits par les bouddhistes, comme ceux de Târanâtha, nous montrent le bouddhisme du déclin sous une lumière qui n'est pas précisément flatteuse.

On s'est demandé si le bouddhisme a été expulsé de l'Inde de façon pacifique ou sanglante. Les auteurs indiens parlent de persécutions épouvantables dont il aurait été l'objet de la part des hindouistes. Ainsi, la biographie plutôt mythologique du philosophe hindouiste Shankara, attribuée à Mâdhava (vers 1350), prétend qu'après la victoire de Kumarila sur les bouddhistes dans une dispute de théologie, le roi Sudhanavan fit massacrer tous les bouddhistes depuis les Himâlayas jusqu'au pont de Râma (vis-à-vis de Ceylan). De semblables indications se retrouvent ailleurs : on raconte dans le « Shûnya-purâna » du poète bengali Râmâi Pandit (fin du ^x^e s.), dans le dernier chapitre (ajouté, probablement trois siècles plus tard), que les brahmanes auraient opprimé les bouddhistes. Pour châtier les bourreaux les dieux bouddhiques s'incarnèrent en musulmans et exposèrent les hindouistes aux persécutions. Il est impossible de distinguer dans ces informations le vrai du faux. On peut présumer comme assez certain que, dès qu'ils étaient en état de le faire, les brahmanes combattaient les bouddhistes considérés comme hérétiques, qu'ils excitaient les princes, sur lesquels ils avaient de l'influence, contre les « ennemis du Veda » et qu'ils réveillèrent le fanatisme de la foule contre les infidèles ; le pèlerin chinois Hiuan-tsang nous informe des machinations des brahmanes contre l'empereur Harsha qui favorisait les bouddhistes. Mais une

persécution générale de ces derniers, à la manière des persécutions des hérétiques courantes à toutes époques en Occident ne peut être prouvée avec certitude nulle part ; d'ailleurs une telle hypothèse serait peu vraisemblable étant donné la grande tolérance des hindouistes en matière religieuse. On ne peut parler de la destruction du bouddhisme par la force armée qu'en songeant à la conquête de Bihâr par les mahométans. Certainement les musulmans ne haïssaient pas les bouddhistes davantage que les hindouistes ou d'autres idolâtres. Mais la destruction de ses monastères était pour le bouddhisme indien autrement funeste que la ruine des temples pour les brahmanes. Comme les monastères étaient le centre de la propagande de la doctrine et les points d'appui de la communauté, leur chute fut particulièrement ressentie. Par leur disparition le monde laïque bouddhiste perdit toute direction et en peu de temps succomba à l'influence agglutinante de l'hindouisme.

Comme nous l'avons vu plus haut, p. 171, le bouddhisme, chassé de presque toute l'Inde, s'est maintenu dans l'état des rois Pâlas du Bengale jusqu'à l'invasion islamique (1193). Nous trouvons également dans d'autres régions des traces isolées du bouddhisme, ainsi en 1055, nous entendons parler de la fondation d'un monastère à Belgami dans le Maisûr et les inscriptions du Dambal (1095) et du Miraj (1110) prouvent qu'au ^x^e et ^{xii}^e s. des monastères bouddhiques existèrent sur la côte occidentale de l'Inde. Il y avait des confréries bouddhistes isolées en Bengale et dans l'Orissa, d'après les annales, encore au ^{xvi}^e s. Même aujourd'hui on trouve dans l'Orissa des adeptes du bouddhisme, quoiqu'il soit bien dégénéré : ce sont les Saraks de la région du Kattak et les Bâthuris de Mayûrabhanj ; ces castes ont conservé la croyance en Bouddha déformée par une foule de superstitions.

Exception faite de ces successeurs tardifs des fervents d'un Mahâyâna abâtardi, il ne se trouve plus dans l'Inde actuelle proprement dite que peu de bouddhistes. D'après le recensement de 1931 le nombre des adeptes du Bouddha est un peu inférieur à 450.000, c'est-à-dire ne dépasse pas la proportion de 1 1/2 pour mille d'une population d'environ

300 millions. La grande majorité de ces bouddhistes habite les régions himalayennes de Ladakh, Sikkim et Bengale du Nord influencées par la civilisation tibétaine ; il faut les considérer comme lamaïstes. Les 15.000 bouddhistes d'Assam sont pour la plupart Birmans. Comme bouddhistes hindous, il n'y a plus que des adhérents d'une doctrine corrompue ou des néophytes. Le nombre de ces derniers augmente légèrement parce qu'une propagande zélée venant de Ceylan et d'autres pays bouddhiques se fait sentir actuellement. Il y a quelque temps, la « Modern Review » (Calcutta) annonça qu'une caste inférieure de l'Inde Méridionale avait décidé d'adopter le bouddhisme ; cet événement fut, toutefois, provoqué surtout par des motifs d'ordre social (l'élévation du rang social par l'affranchissement du système hindouiste des castes).

En dehors des frontières de l'Inde Britannique le bouddhisme est répandu sur le sol indien encore dans les états himalayens. Dans le royaume de Népal, il a encore aujourd'hui des adeptes, mais là aussi il est en train de se fondre dans l'hindouisme, auquel appartiennent les Gurkhas, maîtres de ce pays montagneux. Sur le sol népalais, le bouddhisme a fait surgir de nombreuses sectes, dont une, celle des aishvarikas, est monothéiste. Elle considère l'Adi-buddha (p. 215) comme maître suprême du monde ; à Katmânda lui est consacré un grand temple. Les habitants des couvents ayant abandonné le célibat, les moines du Népal méritent à peine ce titre. De fortes influences shivaïtes se font ressentir partout dans les rites et dans les croyances. Le bouddhisme dans la principauté de Bhutân est une branche du tibétain.

Cependant, si le nombre de bouddhistes est insignifiant dans l'Inde actuelle, le bouddhisme a laissé derrière lui, au cours de son activité de près de quinze cents ans, des traces profondes dans la mentalité religieuse du pays du Gange. Le dieu Dharma vénéré au Bengale de l'Ouest est rapporté par ses adeptes au shûnya (le vide), (p. 205) et à l'Adi-buddha ; encore à présent un culte est consacré à la Târâ bouddhique. Il est d'un intérêt particulier au point de vue mythologique que le Bouddha soit admis dans le nombre des incarnations

de Vishnu. Ainsi, dans son poème « Gitagovinda » dédié à l'amour de Krishna et de Râdhâ, le poète Jayadeva (vers 1100 après J.-C.) le célèbre comme une forme d'apparition de Vishnu (Keshava, Hari) par les paroles suivantes :

« Plein de miséricorde tu n'as pas tenu compte
des rites du sacrifice védique, lorsque tu as
vu comment on égorgeait les animaux victimes.
Toi, Keshava dans le corps du Bouddha, sois
vainqueur, ô Hari, maître du monde. »

Ici on a l'air de vanter ce que Vishnu accomplit dans son avatâra bouddhique, la lutte contre le sacrifice sanglant et le ménagement des êtres vivants (ahinsâ). D'autres ouvrages, moins bienveillants, disent que la tâche du Bouddha consistait à dérouter les mécréants par de fausses doctrines pour les conduire plus sûrement au châtement.

Les rapports entre le vishnouisme et le bouddhisme sont au Bengale et dans l'Orissa en général très étroits. Ainsi, le poète Balarâma Dâsa de Utkala dans ses Gitâs, écrites à l'instar de la Bhagavadgitâ sous la forme d'un entretien entre Krishna et Arjuna, désigne Krishna comme shûnya ; on rencontre encore ailleurs dans la littérature de ces régions de semblables influences bouddhiques. Certains éléments bouddhiques s'y sont conservés également dans le rituel de l'hindouisme. Le culte de Jagannâth à Puri (Orissa) doit se rattacher à un culte bouddhique antérieur, puisqu'on dit qu'autrefois à Puri une relique, une dent sainte du Bouddha, était honorée jusqu'au moment où les idées hindouistes remplacèrent les autres. Cependant, l'infiltration d'éléments bouddhiques dans l'hindouisme ne resta aucunement limitée aux régions orientales, dans lesquelles la doctrine de Gautama s'était maintenue le plus longtemps. Le « Nilamata-purâna », un mythe local du Kashmir, contient par exemple la description d'une fête commémorative de la naissance de Vishnu dans son incarnation du Bouddha, au cours de laquelle on adore la statue de ce dernier et on distribue aux shâkyas (ascètes bouddhistes) des vaches, des vêtements, des aliments et des livres en cadeaux (39). »

Les influences que le bouddhisme exerça sur la vie intellectuelle sont plus sérieuses que ces traits superficiels. Ainsi, on peut attribuer à son action, à côté de celle des jainas, la protection des animaux si largement répandue parmi tant d'Hindous. Mais l'héritage principal que l'hindouisme des temps modernes a reçu des systèmes philosophiques bouddhiques, est la doctrine de la nature illusoire du monde et de la double vérité, que le Mahâyâna a développée en continuant des idées anciennes et que nous retrouvons dans le vedânta de Shankara.

Toutefois, avant d'exposer les événements de la vie religieuse après l'extinction du bouddhisme dans l'Inde, jetons un coup d'œil sur la vaste extension des religions indiennes en dehors de leur patrie.

QUATRIÈME PARTIE

LES RELIGIONS DE L'INDE EN ASIE MÉRIDIONALE, CENTRALE ET ORIENTALE

AVANT-PROPOS

Un exposé des religions indiennes serait incomplet sans mention au moins brève des répercussions lointaines qu'elles ont eues sur la pensée et le sentiment d'autres peuples asiatiques. Une description détaillée de l'expansion des doctrines hindoues dans l'Asie Méridionale et Orientale dépasserait les cadres de ce livre, aussi bien que la compétence de l'auteur. Nous nous bornerons à un résumé bref ; le lecteur attiré par ce sujet peut facilement trouver des renseignements plus précis dans les ouvrages mentionnés ici.

Les trois religions de l'Inde, hindouisme, jaïnisme et bouddhisme ont fait de la propagande pour leurs doctrines au-delà des frontières de l'Inde, mais dans des mesures variées. Le jaïnisme se considère comme une religion universelle à laquelle peuvent participer tous les êtres (même les animaux les plus évolués) et à laquelle ils ont déjà participé, parce que, selon les légendes et les écritures sacrées jainas, le jaïnisme a été répandu sur toute la terre aux temps anciens et meilleurs. Si nous laissons de côté ces souvenirs qui relèvent du mythe, on verra que le jaïnisme, sauf dans l'Inde proprement dite, ne posséda jamais un nombre de fidèles digne de mention. Les rares renseignements sur les missions jaïnistes au Tibet et au Turkestân, en Arabie ou dans les îles de l'Océan Indien que nous possédons, sont très imprécis et pour la plupart portent des traits purement légendaires. Il est inutile de tenir ici compte du jaïnisme.



6) Chapiteau aux Lions de l'empereur Ashoka.



6) Candakireti, moine digambhara.

a) Le trône du Bouddha.



b) L'entrée d'un temple de caverne à l'Ajanta.



A ce point de vue le bouddhisme est placé dans une position opposée à sa religion sœur. De sa patrie Bihâr, il s'étendit sur toute l'Asie Méridionale et Orientale et aujourd'hui, presque éteint dans l'Inde, il compte là des millions d'adeptes. Pour cette raison nous parlerons de lui en premier lieu.

Quant à l'hindouisme, il a une position particulière. Contrairement au jainisme et au bouddhisme, il n'est pas une religion qui accepte dans le cercle de ses adhérents tous ceux qui reconnaissent certains articles de foi, mais un système social qui n'adopte que les membres de castes déterminées. Seul celui-là peut être hindouiste qui appartient à une caste hindouiste reconnue dans le sens le plus strict ; voire, celui qui est né dans une de ces castes. En pratique les barrières de l'exclusivité hindouiste ont été souvent brisées ; des gens n'étant pas membres d'une caste définie y ont trouvé accès par une voie ou une autre ; des tribus, gagnées comme prosélytes à l'hindouisme, furent tout simplement considérées comme appartenant à une caste, qui dans un passé lointain fut soi-disant reconnue par l'hindouisme, mais qui ensuite a perdu ce privilège. Par des cérémonies spéciales de purification cet état fictif d'incorporation dans l'hindouisme pouvait être rétabli ; en pratique cela équivalut à l'admission de nouveaux convertis parmi les croyants tout en respectant le principe. Par ce procédé l'hindouisme incorpora beaucoup de tribus étrangères et on peut le considérer par conséquent comme une religion faisant de la propagande.

A côté de cette activité missionnaire officielle de l'hindouisme, il y en a une autre qui s'est montrée efficace dans les régions les plus éloignées de l'Inde : la diffusion des idées, cultes et usages hindouistes, sans adoption proprement dite dans le système social hindou. Si l'activité missionnaire de la première catégorie se limita à l'Inde même et aux régions voisines, l'extension de la seconde ne devait pas avoir de bornes. On doit considérer une grande partie des missions bouddhiques comme une sorte de propagande hindouiste indirecte. Dans beaucoup de pays de l'Asie, le bouddhisme, notamment celui des écoles Mahâyâna et Vajrayâna, est pénétré à tel point de doctrines et de rites hindouistes, que, selon

l'expression heureuse de Sir Charles Eliot, on peut le désigner comme une « forme exportée de l'hindouisme ». Dans ce sens on peut parler également de sa propagation dans de nombreux pays orientaux, même lorsque les religions indiennes n'y ont jamais apparu autrement que sous la forme du bouddhisme.

Lorsque nous parlerons de la diffusion des doctrines religieuses indiennes en Asie, nous examinerons les pays les uns après les autres suivant leur position géographique.

I. L'ASIE DU SUD

1. CEYLAN.

Au milieu du ^{vi}e s. avant J.-C., par conséquent encore pendant la vie de Gautama, Ceylan fut conquis par une armée d'immigrés aryens venant de l'Inde du Nord sous le commandement du roi Vijaya. Depuis ce moment la belle île est gouvernée par des Aryas qui, ayant soumis les autochtones (Veddass), repoussèrent les tentatives répétées des Dravidiens du continent d'en face pour prendre possession de l'île. Quoique l'immigration des Cinghalais, — les Aryens se désignent ainsi parce qu'on prétend que Vijaya était le petit-fils d'une princesse et d'un lion (singha), — se soit produite à l'époque du Bouddha et que les historiens de Ceylan mentionnent plusieurs visites de l'île par le Sublime, la conversion des Cinghalais au boudddhisme n'eut lieu d'après la tradition qu'au temps d'Ashoka. Cet empereur célèbre envoya son fils ou son frère cadet Mahendra (Mahindra) chez le roi Tissa et ce dernier accepta avec tout son peuple (vers 250 av. J.-C.) la nouvelle doctrine. Depuis ce jour jusqu'à maintenant Ceylan est resté un pays bouddhiste. Des temples et stûpas somptueux, dont une partie n'existe plus qu'à l'état de ruine, témoignent de la haute prospérité de la civilisation introduite par le bouddhisme. De bonne heure une féconde activité littéraire se déploya dans l'Île du Lion : le canon pâli, tel que nous le possé-

dons actuellement, nous le devons surtout à l'assiduité des moines cinghalais. Au canon s'ajoutent les commentaires rédigés d'abord en cinghalais, puis, dès le iv^e s. après J.-C., surtout en pâli employé comme langue de l'église. Le commentateur le plus célèbre fut Buddhaghosa (v^e s.), d'après la tradition un brahmane de la région de Bodh Gayâ ; converti au bouddhisme, il alla à Ceylan et travailla dans le « Grand Monastère » (Mahāvihāra) à Anuradhapura. A Ceylan depuis toujours dominait le Hinayāna et, principalement, l'école des sthaviras (theras) ou vibhajjavādins, mais on mentionne également d'autres sectes ; Hiuan-tsang et Tārā-nātha parlent aussi des adeptes de la doctrine du Mahāyāna, mais ceux-là, semble-t-il, n'étaient jamais nombreux dans l'île.

A Ceylan le bouddhisme s'est conservé jusqu'à présent sous sa forme originale, tout en faisant quelques concessions aux croyances populaires en des démons. L'île possède deux des plus célèbres reliques du monde bouddhiste : une bouture du figuier sacré sous lequel Gautama trouva l'inspiration et qui a été transportée ici à l'époque d'Ashoka, et une dent de Gautama. Cette relique, qui vu ses dimensions (elle a 5 cm. de longueur et 1 1/2 cm. de diamètre) ne peut guère avoir des prétentions d'authenticité historique, fut retirée des cendres par le saint Khema après l'incinération du corps du Bouddha et offerte au roi de Kalinga (Orissa) qui la fit conserver à Dantapuri (peut-être Puri, aujourd'hui le siège des jagannāths, p. 222). Vers 300 après J.-C. la dent fut transférée à Ceylan et, après quelques péripéties, gardée comme relique nationale dans les résidences royales d'Anurādhapura et Pollunaruva. En 1560 les Portugais ravirent la dent et l'archevêque de Goa la fit solennellement piler dans un mortier devant le palais du vice-roi, fit brûler le reste et jeter les cendres dans la mer. Cependant les Cinghalais affirment que les chrétiens ont détruit une fausse dent et encore aujourd'hui la relique est honorée avec une grande pompe.

Le « Vidyodaya College » (Vidyodaya Parivena) à Colombo est un centre réputé de l'érudition bouddhique méridionale, fréquenté même par des étudiants venus de l'étranger. De

Colombo viennent également les tendances de réformer le bouddhisme dans un sens moderne afin de lui gagner de nouveaux adeptes. Les efforts de la société Mahâbodhi, fondée le 31 mai 1891 par Anagârîka Dharmapâla, sont remarquables à ce point de vue. Elle cherche à répandre le bouddhisme à Ceylan même par l'établissement d'écoles et l'éducation de la jeunesse, mais elle déploie aussi une propagande active au dehors de l'île du Lion. Désirant reconquérir avant tout l'Inde, elle entretient des missions à Buddha Gayâ, Bénarès, Calcutta et Madras ; elle a des ramifications même en Amérique et en Europe.

Quoique le bouddhisme soit la religion principale de Ceylan, il n'est pas seul. L'animisme et l'hindouisme (sans tenir compte des religions importées d'origine non-indienne) partagent avec lui le pouvoir. L'animisme indigène possède ses propres prêtres, les kapuralas, et des temples de dimensions considérables. Le culte consiste dans l'adoration des esprits ; l'une des principales cérémonies est la danse des kapuralas, qui continue jusqu'à ce que ces derniers soient possédés par les esprits. Près d'un quart des habitants de Ceylan sont des Tamils appartenant à l'hindouisme. Comme dans les autres pays, les trois religions s'enchevêtrent, de sorte que dans les temples bouddhiques on rencontre des statues de Vishnu, Brahmâ, Karttikeya ou Mahâsaman (le génie local du Pic d'Adam).

2. BIRMANIE.

Les débuts du bouddhisme en Birmanie disparaissent dans les ténèbres. La tradition indigène parle de visites merveilleuses de Gautama. La chronique cinghalaise « *Dipavansa* » dit qu'Ashoka envoya des missionnaires en « *Suvarnabhûmi* », le Pays de l'Or. Plus tard, le célèbre « père de l'église », Buddhaghosha, serait venu de Ceylan en Birmanie pour rétablir la croyance dans sa pureté. L'exactitude de ces informations reste douteuse ; on peut seulement constater avec quelque certitude que dès le 1^{er} s. après J.-C. la Birmanie était un pays bouddhiste, et, semble-t-il, que Hinayâna et Mahâyâna y prospéraient. L'histoire de la Birmanie ne

se précise que vers l'année 1010 après J.-C., lorsque Anawrahtâ, le premier héros national des Birmans, monte sur le trône de Pagân. Ce grand souverain aurait, sous l'influence d'un moine appartenant au « Petit Véhicule », procédé à une réforme religieuse, qui plaçait le Hinayâna au rang de religion de l'État, et combattit les doctrines du Mahâyâna des « Aris » dégénérées et confondues avec des croyances populaires et des procédés magiques. Ces Aris (le nom est interprété par quelques-uns comme une forme mutilée du mot « ârya », noble) étaient des prêtres qui habitaient des monastères sans toutefois faire vœu de célibat. Ils portaient des habits noirs, laissaient pousser leurs cheveux et adoraient les serpents et les esprits. Après avoir introduit la doctrine pure, Anawrahtâ envoya une ambassade chez le roi Mon, Manuha de Thatôn (Pegu), et le pria de lui expédier des reliques et un exemplaire du Tri-pitaka conservé dans son royaume. Le roi ayant refusé de satisfaire à sa demande, il attaqua son pays, détruisit Thatôn et emmena à Pagân le roi, les écritures sacrées et de nombreux moines et nobles. Plus tard Anawrahtâ fit venir également les textes sacrés de Ceylan pour les comparer avec le canon en sa possession. Pendant des siècles Pagân, renommé pour ses pagodes magnifiques, fut le centre de la culture bouddhique jusqu'à la destruction du royaume par les États Shan. La ville jadis si brillante devint un monceau de ruines. Néanmoins le Hinayâna continua à dominer en Birmanie au cours de son histoire pleine de vicissitudes, mais il subit des modifications à la suite de différentes controverses théologiques et de la fondation de sectes nouvelles.

Le bouddhisme pénétra à fond la vie toute entière du peuple qu'il influence au plus haut point encore à présent. Chaque laïque avant de devenir majeur, c'est-à-dire à l'âge de 12-15 ans, passe une courte période comme moine dans un couvent. Le pays abonde en couvents et en pagodes (dagoba = stûpa) ; la plus renommée de ces dernières est la pagode Shwe Dagôn à Rangûn, construction énorme contenant les reliques des quatre bouddhas (huit cheveux de Gautama, ainsi que l'écuelle à aumônes, un vêtement et le bâton de voyage de ses trois prédécesseurs). Le monachisme a une orga-

nisation hiérarchique ; à sa tête est placé le thathanabaing élu par les moines et confirmé par le gouvernement britannique. Les moines ont de grands mérites comme éducateurs du peuple ; grâce aux écoles monastiques, les illettrés sont plus rares en Birmanie qu'aux Indes Britanniques. Des associations ayant pour but la réforme du bouddhisme et le soutien de la propagande se sont formées récemment sous l'égide du clergé bouddhiste.

A côté du bouddhisme qui est religion d'état, il y a le culte, largement répandu, des 37 nats (esprits). Les influences hindouistes se firent sentir autrefois à la cour royale, à laquelle des brahmanes, venant pour la plupart de Manipur (Assam), étaient employés comme astrologues et magiciens.

3. SIAM.

Selon la croyance populaire telle qu'elle existe à Ceylan et en Birmanie, Gautama aurait visité le Siam pour y prêcher sa doctrine. Les Siamois vont même plus loin et croient qu'il est mort en Siam à Praten. Nous ne savons rien de précis sur les débuts historiques du bouddhisme siamois ; habituellement on admet qu'il était répandu là dès le VII^e s. Le rite qui domine actuellement est celui du Hinayâna ; les formes extérieures sous lesquelles la religion se pratique ne sont pas essentiellement différentes de celles de la Birmanie, mais l'indépendance du pays et l'existence d'une cour qui patronise ardemment la religion contribuent beaucoup à leur éclat. Les superstitions et les croyances populaires dans les esprits ont survécu au Siam sous la foi bouddhique. Les influences hindouistes sont beaucoup plus fortes qu'en Birmanie, c'est la conséquence probable des rapports étroits du Siam avec le Cambodge. On trouve souvent les images des dieux brahmaniques, comme Shiva, Vishnu, Ganesha, et la légende de Râma, sous une forme légèrement modifiée, est considérée comme une épopée nationale. Quelques fêtes célébrées au Siam sont également d'origine brahmanique. Des brahmanes vêtus de blanc figurent dans les cérémonies officielles, y établissent les horoscopes et accomplissent des rites destinés

à assurer le bonheur. Tout cela prouve que le brahmanisme avait jadis un fort ascendant sur le Siam, mais plus tard a dû reculer devant le bouddhisme. Une découverte épigraphique en apporte une autre preuve : dans une inscription datée de 1510 après J.-C. faite sur une statue de Shiva trouvée à Sukhothai, l'égalité de droits entre le bouddhisme et le brahmanisme est proclamée solennellement.

4. CAMBODGE.

Le Cambodge, noyau du royaume des Khmers, qui s'étendait jadis sur une grande partie de l'Indochine, semble avoir eu par la voie maritime des relations avec l'Inde avant le ^v^e s. après J.-C. et avoir accueilli des colons hindous. Pendant près d'un millénaire, le brahmanisme et le bouddhisme du Mahâyâna ont fleuri l'un à côté de l'autre. Des inscriptions rédigées en sanscrit dans lesquelles sont cités Shiva, Vishnu, Brahma, les castes (varna) et les stades de la vie, ainsi que la haute estime accordée aux brahmanes (bâku) comme aux prêtres sacrificateurs, sont autant de preuves de l'existence de la religion brahmanique. Le dieu préféré fut, paraît-il, Shiva, adoré sous le symbole du phallus, mais considéré également à la manière panthéiste comme l'âme de l'univers. La doctrine du Mahâyâna eut l'égalité de droits à côté du brahmanisme. De nombreux documents signalent le culte de Maitreya, Avalokiteshvara et d'autres bodhisattvas. Le fait que vers 900 après J.-C. le roi Yashovarman bâtit dans sa capitale Angkor côte-à-côte un monastère bouddhiste et un couvent brahmanique, démontre que les deux religions vivaient en bonne intelligence. Leur liaison fut tellement intime que parfois on parle même d'une trinité Brahmâ — Vishnu — Buddha. Au cours du ^{xiv}^e s. brahmanisme et Mahâyâna sont supplantés par la doctrine du Hinayâna qui, paraît-il, fut importée du Siam et règne depuis lors jusqu'à maintenant. Le bouddhisme du Cambodge ressemble dans l'essentiel encore à présent à celui du Siam. Le souvenir de l'époque brahmanique est maintenu par quelques fêtes et coutumes ainsi que par l'existence de la caste des bâkus qui compte près d'un

millier d'adhérents masculins, descendants des brahmanes immigrés ; ils jouissent de privilèges spéciaux et doivent accomplir certains rites sacrés. Comme dans les autres pays, le culte des esprits joue un grand rôle dans les croyances du bas peuple.

5. CAMPA.

Le peuple des Cams, au nombre de 130.000 environ, habite actuellement l'Annam, le Cambodge, la Cochinchine et le Siam. Dès le début de notre ère jusqu'au *xiv^e* s. il formait un grand État qui englobait l'Annam méridional, la Cochinchine et une partie de Cambodge, mais qui fut détruit plus tard par les Annamites et les Cambodgiens. Le brahmanisme, surtout le culte de Shiva, était la religion la plus répandue dans l'état de Campâ. Il résulte des inscriptions conservées que les brahmanes y exerçaient une grande autorité, qu'ils offraient des sacrifices orthodoxes, — on parle même de sacrifice du cheval, — et que le système des quatre castes existait tout au moins en théorie. Comme au Cambodge, le bouddhisme mahâyâniste avait beaucoup d'adeptes à côté du brahmanisme. Les Cams actuels sont peu civilisés. Leur religion est un shivaïsme primitif fortement imprégné d'idées animistes ; d'autre part, de nombreux Cams sont passés à l'islam.

6. ANNAM.

Alors que la partie méridionale de l'Annam actuel formait l'état de Campâ et que sa civilisation évoluait sous l'influence indienne, l'Annam du Nord jusqu'à 930 après J.-C. appartient à l'Empire Chinois. Lorsque l'Annam se rendit plus ou moins indépendant, la Chine, au point de vue intellectuel, resta quand même d'une importance manifeste.

C'est pourquoi en Annam, simultanément avec les croyances indigènes aux esprits, existent jusqu'à présent les trois systèmes de la Chine : confucianisme, taoïsme et bouddhisme. Le bouddhisme annamite dans tous ses traits essentiels est

identique avec le bouddhisme chinois. Il est donc superflu de l'examiner ici.

7. INDONÉSIE.

A Java, mentionné déjà dans le Rāmāyana (iv, 14, 30), il y eut sûrement des colons hindous avant le v^e s. de notre ère. Le bouddhiste chinois Fa-hien, qui en 412 après J.-C. passa quelques mois dans l'île, raconte qu'à son époque le brahmanisme y était largement répandu, tandis que le bouddhisme ne comptait que peu de fidèles. Par ailleurs, I-tsing qui séjourna à Sumātra en 688-695, y trouva de nombreux bouddhistes dont la majorité appartenaient au Hinayāna et, surtout, à l'école des Sarvāstivādins. Mais dès le viii^e s. la doctrine du « Grand Véhicule » prédomina dans les îles, comme en témoignent les découvertes de nombreuses sculptures de bodhisattvas et de leurs shaktis. Jusqu'à la fin du moyen âge nous voyons paisiblement l'un à côté de l'autre le brahmanisme à nuance shivaïte et le bouddhisme du Mahāyāna. Fréquemment les tendances syncrétistes deviennent évidentes : Shiva et le Bouddha sont considérés comme étant d'une seule nature et les mêmes sanctuaires servent de résidences aux bodhisattvas et aux divinités shivaïtes. Dès le xiv^e s. le brahmanisme et le bouddhisme à Java et à Sumātra furent obligés de céder la place à l'islam qui aujourd'hui règne seul sur les îles ; seuls les ouvrages littéraires, les coutumes populaires et les grands monuments d'art comme Borobudur, un stūpa énorme construit vers 850, rappellent l'époque où les religions du pays du Gange dominaient dans les deux îles opulentes.

Les Javanais qui voulaient rester fidèles à leur foi ancienne trouvèrent un lieu de refuge dans l'île de Bali. Bouddhisme et brahmanisme y prospérèrent ; ce fut toutefois le dernier nommé qui prévalut. Il semblerait d'après un passage du « Nāgarakṛitāgama » qu'au xiv^e s. deux mouvements bouddhistes surgirent à Bali : l'un qui suivait le Vinaya et un autre dont les partisans étaient désignés comme Vajradharas, adeptes du Vajrayāna. Aujourd'hui le nombre des bouddhistes est petit,

tandis que le shivaïsme continue à être la religion des Balinais. On adore Shiva, Durgâ, Vishnu, Ganesha, Indra et d'autres dieux hindouistes ; les Vedas, les épopées et d'autres ouvrages sanscrits sont connus au moins par leur nom. Le régime des castes se maintient. Toutefois, le rituel employé dans les temples montre certains traits des religions polynésiennes.

Dans le passé, Bornéo appartenait aussi au domaine d'expansion des religions indiennes. Une inscription sanscrite trouvée sur la côte orientale de cette île et qui date, selon H. Kern, au plus tard du ^v^e s. après J.-C., parle des cadeaux que le roi Mûlavarnâ fit aux brahmanes. Il est possible qu'à Bornéo il y ait eu également des bouddhistes et quelques passages un peu incertains des annales chinoises sont cités à ce sujet. Cependant, l'influence des religions indiennes à Bornéo semble avoir été moins forte qu'à Java, Sumâtra et Bali. Elle laissa peu de traces derrière elle.

II. L'ASIE CENTRALE.

1. AFGHANISTAN.

Tandis que l'Ouest du royaume d'Afghanistân actuel s'attachait jadis à la foi de Zoroastre, la partie orientale appartenait au domaine de la civilisation indienne. Ce pays atteignit une grande prospérité notamment sous le roi Kanishka (¹^{er} s. après J.-C.) qui résidait à Purushapura, Peshâvar (maintenant dans la province britannique du Nord-Ouest, non loin de la frontière afghane). En ce moment, le bouddhisme fleurissait dans le Nord-Ouest de l'Inde et dans les régions voisines, et la célèbre université de Takshashilâ (appartenant plus tard au Kashmîr, puis au Panjâb) attirait dans ce pays beaucoup d'érudits et d'étudiants avides d'instruction. Des ruines de grands monastères et temples, ainsi que la découverte de statues bouddhiques, rappellent encore l'époque du bouddhisme en Afghanistan. Autrefois on y

conservait une relique célèbre, l'écuelle à aumônes du Bouddha, que le pèlerin chinois Fa-hien vit à Peshâvar vers 405 après J.-C., et qui plus tard aurait été transportée à Kandahar.

Au VII^e s. l'islam fit irruption en Afghanistan et subjuguait le pays si complètement, que la population actuelle est purement musulmane.

2. TURKESTAN.

Par l'Inde du Nord et par l'Afghanistan le bouddhisme atteignit le Turkestân Oriental (actuellement sous la domination chinoise). Ce pays au cours de son histoire fut habité par des peuples nombreux : Hindous, Tokhariens, Huns, Saces, Iraniens de l'Est, Tibétains, Turcs, Mongols y ont régné et y ont subi les influences culturelles les plus variées : hellénistiques, indiennes, bouddhiques, nestorio-chrétiennes, manichéennes et, enfin, chinoises et islamiques. Depuis le II^e s. après J.-C. le bouddhisme s'y installa. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang qui au VII^e s. traversa le Turkestân Oriental pour se rendre dans l'Inde et qui, à son retour, le visita à nouveau, nous raconte qu'il y avait de nombreuses cités florissantes dans lesquelles le bouddhisme dominait. A Kashgar, Osh et Kuca, il trouva de grands monastères peuplés d'une foule de moines ; au Nord régnait l'école Sarvâstivâda du « Petit Véhicule » ; à Yarkand et Khotan, le Mahâyâna. Les Turcs Ouïghours, qui au VIII^e et IX^e s. fondèrent un état puissant à Qoco (Chotscho), avaient adopté eux aussi le bouddhisme, mais leur chef se convertit au manichéisme et éleva cette doctrine hybride irano-chrétienne au rang de religion d'État. Par un mouvement parti de Kashgar tout le pays fut plus tard converti à l'islam auquel il appartient encore aujourd'hui, quoiqu'en 1758 il ait été annexé par la Chine.

Les trouvailles qu'une série d'expéditions scientifiques du siècle dernier ramenèrent à la lumière, sont des témoins de la culture bouddhique qui régnait jadis dans ce pays maintenant désert, peuplé de nomades musulmans. On a découvert les emplacements de grands monastères ornés de peintures

murales et possédant d'innombrables manuscrits dans les langues les plus diverses. Ces trésors exigent encore un examen approfondi ; mais ce qu'on a étudié jusqu'à présent permet de reconnaître l'importance qu'a eue pour le bouddhisme précisément le Turkestan Oriental, pays de passage des différents courants civilisateurs.

3. TIBET ET MONGOLIE.

Dans le Tibet, pays mystérieux de montagnes, les croyances indiennes ont pris l'aspect le plus bizarre. Le bouddhisme fut greffé sur la religion indigène « bon », croyance aux esprits riche en rites magiques, ayant encore de nos jours des adeptes parmi le peuple et son propre clergé (ce qu'on appelle « la Secte Noire »). Le bouddhisme tibétain est le Mahâyâna dans sa forme ultime appelée Vajrayâna (p. 202) ; cependant des dieux hindouistes furent admis eux aussi dans le panthéon tibétain, de même que des œuvres brahmaniques renommées (comme « Le Nunge Messenger », poème lyrique de Kâlidâsa), ont trouvé place dans l'ensemble des saintes écritures du Tibet.

Selon la tradition, le bouddhisme fut introduit au Tibet au VII^e s. après J.-C. par le roi Srong-tsan-gam-po, qui était marié à deux princesses bouddhistes, l'une népalaise, l'autre chinoise. Le souverain fit de Lha-sa la capitale de son empire. Dans la suite la doctrine bouddhique se répandit peu à peu. Un pas décisif fut franchi par la venue du « Maître » (Guru), comme l'appellent souvent les Tibétains, un homme énigmatique nommé « Padmasambhava », c'est-à-dire « fils du lotus », parce que, fils d'un roi d'Udyana (dans l'Inde du Nord), il serait né d'une fleur de lotus. Après avoir parcouru accompagné de magiciennes beaucoup de pays et accompli une quantité de miracles, Padmasambhava fut invité vers 750 après J.-C. au Pays des Neiges par le roi de Tibet. Ici il expulsa de nombreux démons et instruisit un certain nombre de disciples dans son système tantrique auquel étaient ajoutées des pratiques de magie. Ayant accompli son œuvre, il disparut comme il était venu et alla prêcher la doctrine aux démons

et sorcières de l'Ouest. Depuis Padmasambhava le bouddhisme prit dans le peuple tibétain des racines de plus en plus profondes, quoiqu'au ix^e s. il ait été l'objet d'une violente persécution. Au xi^e s. un autre maître bouddhiste célèbre vint au Tibet : le Bengali Atisha de l'université de Vikramashila ; il fit une série de réformes. Une grande importance dans l'histoire du Tibet fut acquise aux siècles suivants par les supérieurs du couvent Sa-skya près de Shi-ga-tse qui, de père en fils, parvinrent à une puissance politique respectable (les moines de l'ancien bouddhisme tibétain étaient souvent mariés). L'un de ceux-là, Phags-pa, convertit Khubilai, empereur mongol sur le trône de Chine (1261) ; de ce chef, le bouddhisme tibétain gagna sensiblement de l'extension, mais, toutefois, en reperdit un peu lorsqu'en 1368 les Mongols furent chassés de Chine et que la dynastie Ming prit le pouvoir.

Une réforme énergique de l'église tibétaine fut entreprise par Lo-bzang (Sumatikirti en sanskr.), plus connu sous le nom de Tsong-kha-pa, l'Homme de Tsong-kha (« Vallée des oignons » ; à cette place se trouve aujourd'hui le couvent Ku-mbum), qui a existé de 1356 à 1418. Il combattait les anomalies du monachisme existant et introduisit dans la « Secte de la Vertu » (Ge-lug-pa) fondée par lui l'habit jaune au lieu du rouge usuel du rite ancien ; il interdit également à ses partisans le mariage permis aux bonnets rouges. Ses efforts eurent un tel succès qu'aujourd'hui il est placé par les Tibétains au rang des pères de l'église les plus célèbres, à côté de Nāgārjuna (p. 200) et d'Atisha. Dans les luttes des églises jaune et rouge, la première eut finalement le dessus au Tibet, mais il y reste encore actuellement des bonnets rouges qui fonctionnent, principalement, comme sorciers. Au Bhoutân et au Sikkim, où émigrèrent de nombreux moines rouges, leur système domine encore à présent. Le fait qu'au milieu du xvi^e s. l'église jaune réussit à convertir à sa doctrine les Mongols fut d'une grande importance pour elle. Le rite de la secte rouge y avait été introduit plus tôt, mais s'y était ensuite presque éteint. L'église jaune eut le même succès à la fin du xvii^e s. chez les Bouriates en Sibérie de l'Est et chez les Kirghiz et les Kalmouks.

On a l'habitude d'appeler le bouddhisme tibétain lamaïsme. Le mot « lama » (plus exact : bLa-ma) est un titre honorifique des moines d'un rang supérieur, mais actuellement on l'attribue à n'importe quel moine. Le nombre des moines est très élevé puisque dans chaque famille un membre au moins doit appartenir à l'église. Généralement les moines commencent leur carrière ecclésiastique à l'âge de 7 ou 8 ans ; ils montent ensuite graduellement jusqu'à ce qu'un novice devienne moine complet ou, finalement, abbé d'un couvent. Les abbés de différents monastères sont à leur tour astreints à une hiérarchie. Cette hiérarchie est en rapport avec l'idée très particulière du « Bouddha vivant », analogie tibétaine de la doctrine indienne d'avatâra.

Selon la théorie lamaïque, un grand nombre de prêtres supérieurs sont supposés être l'incarnation de dieux et de saints. Lorsqu'un de ces prêtres meurt, son substrat immortel rentre aussitôt dans une nouvelle créature. Les dignitaires de l'église sont chargés de trouver l'enfant que l'esprit du défunt a choisi pour demeure. On cherche si rien d'extraordinaire ne s'est produit à la naissance d'un enfant peu après la mort de l'incarné, si les arbres ont fleuri en hiver, si un enfant a guéri les malades qui l'ont touché ou si, par des gestes particuliers, il a fait connaître sa mission sacerdotale. Les enfants qui présentent des indications de ce genre sont amenés au couvent du prêtre décédé. Le sort ou le jugement d'un chapitre de l'ordre décide du choix ultime de celui qui sera installé dans la haute dignité du défunt. Souvent le jeune candidat passe un examen pour prouver qu'il est effectivement le successeur véritable : parmi un certain nombre d'objets, il doit choisir ceux qui ont appartenu au défunt, démontrant ainsi le souvenir de son incarnation précédente. Toutefois, le choix du saint réincarné est rarement laissé, conformément aux règles, au hasard ; dans la plupart des cas, des luttes d'intérêt et des intrigues de toute sorte jouent un grand rôle ; ainsi, le gouvernement chinois exerçait autrefois une influence décisive sur le choix des candidats qu'il faisait prendre parmi les familles qui lui convenaient.

Le nombre des dignitaires d'église que l'on croit incarner des

êtres divins est très grand. Il permet d'établir toute une hiérarchie. A la tête du système se trouvent deux grands lamas, dont l'un, nommé Dalai-lama, réside à Lha-sa, l'autre, nommé Tashi-lama, à Ta-shi-lhum-po.

Le Dalai-lama est une réincarnation du bodhisattva Avalokiteshvara ; son collègue, celle du bouddha Amitâbha. Les deux grands lamas exercent un pouvoir spirituel et séculier plus ou moins large selon les circonstances politiques ; autrefois ils devaient envoyer tous les deux ans des ministres à Peking pour payer un tribut à l'empereur de Chine, qui de son côté leur accordait l'autorisation d'utiliser des sceaux de jade. Les hutuktus considérés comme incarnations de divers bodhisattvas et dieux occupent le second rang de la hiérarchie lamaïque. Leur nombre doit être de 180, à savoir 50 au Tibet, 76 en Mongolie, 35 dans la région du Koukounor, 5 à Chamdo et 14 à Peking. Le plus connu parmi eux est le « Bouddha vivant » d'Ourga, le chef ecclésiastique des Mongols, incarnation de Maitreya. Enfin, il existe encore beaucoup de religieux, magiciens et médecins qui sont considérés comme des incarnations de divers dieux et saints inférieurs. Le nombre des prêtres qui se suivent par ce qu'on appelle la « succession khubilganique », c'est-à-dire par l'incarnation de personnages saints, s'accroît constamment, puisque les lamas, sachant qu'un dieu « vivant » donne à leur monastère une attraction spéciale pour les croyants, ont tendance à augmenter leur nombre autant que possible.

A côté des monastères existent des couvents pour femmes. Leurs abbesses sont regardées comme des incarnations de déesses, particulièrement celles de Vajravārāhi (comp. p. 217).

Les doctrines du lamaïsme sont exposées dans un énorme canon qui à côté des ouvrages tibétains originaux contient des traductions nombreuses du sanscrit et du chinois. Il est présenté en deux recueils : le Kan-jur comprenant 108 tomes et le Tan-jur de 225 tomes. L'adoration des dieux protecteurs (yi-dam) et des nombreux esprits de la croyance populaire se joint à la philosophie des Mahā- et Vajrayāna. La figuration des divinités dans l'attitude yab-yum mentionnée à la page 216 est particulièrement caractéristique pour le Tibet.

Mais le plus original, c'est le culte des Bouddhas vivants, c'est-à-dire des grands prêtres, qui sont adorés pendant le service liturgique exactement comme des images divines.

Les rites sont d'une complexité extrême. L'emploi de la musique d'église, des clochettes, de l'encens, des cierges, etc. donne au culte une grande ressemblance avec le catholicisme. Cette ressemblance explique l'erreur des premiers missionnaires catholiques visitant l'état ecclésiastique tibétain, qui prirent le rituel des lamas pour une imitation diabolique de celui des chrétiens. Les tibétains donnent une importance extrême à la prononciation de syllabes sacrées, surtout à la récitation de la formule : « Om mani padme hum ». Le sens de cette incantation est expliqué de différentes façons. D'après A.-H. Francke ce serait l'invocation de la shakti d'Avalokiteshvara aux mains de lotus ; les premières preuves certaines de son usage dateraient du VIII^e s. et il faut la traduire : « Om ! toi, Manipadmā ! hum », où Manipadme serait le vocatif du nom de la shakti. Les Tibétains actuels donnent à cette formule des interprétations mystiques très variées.

Étant donné qu'on considère comme particulièrement salubre pour un individu et même pour le pays entier que ces phrases sacrées soient répétées aussi souvent que possible, leurs paroles sont fréquemment inscrites sur des drapeaux dits de prière, qui en flottant portent au ciel leur formule invocatrice. On a même construit des « machines à prières » contenant des bandes de papier sur lesquelles sont tracées les syllabes magiques ; il est ainsi possible de réciter un grand nombre de prières pendant un minimum de temps. R. Pishel donne la description suivante d'un de ces « moulins à prières » : « Chacune des 12 feuilles qu'il contient mesure 23 cm. de hauteur et 67 de longueur ; les marges en haut et en bas sont d'environ 1 cm. 3/4, sur les côtés de 3 cm. La feuille contient 41 lignes, chacune portant 60 fois la prière, Om mani padme hum' imprimée en rouge en écriture tibétaine. Chaque feuille contient $41 \times 60 = 2.460$ prières, par conséquent, les 12 feuilles $12 \times 2.460 = 29.520$ prières débitées en un seul tour. Comme on peut facilement faire 120 tours par minute, on récite ainsi 3.542.400 prières, chiffre qui peut satisfaire



a) Bouddha entre des bodhisattvas.



b) Dans la pagode Shwe Dagon Birmanie.



Procession à Ceylan.

même le plus dévot (40). » A part ces machines à usage manuel, il y a encore de grands moulins placés à l'air libre et mus par le vent, tous répétant sans cesse les mêmes paroles : « Om mani padme hum ».

III. ASIE ORIENTALE.

1. CHINE.

Une légende prétend que le bouddhisme fut introduit en Chine en 61 après J.-C. par l'empereur Ming-ti. L'empereur aurait vu dans un rêve l'image en or d'un dieu planer au-dessus de son palais. Il la crut une statue du Bouddha et envoya quelques émissaires dans l'Inde ; ils revinrent dans l'Empire du Milieu accompagnés de moines bouddhistes et répandirent la foi bouddhique. Une autre tradition nous apprend, que déjà vers 250 avant J.-C. les missionnaires d'Ashoka sont venus en Chine ; on trouve autre part des indices que déjà avant Ming-ti il y eut des bouddhistes dans le Céleste Empire. A cause de cela, si la date à laquelle la religion de Gautama fut importée en Chine pour la première fois est imprécise, on est, par ailleurs, certain qu'elle est venue de l'Inde du Nord en passant par l'Asie Centrale ; la communication directe entre la Chine et le Tibet ne s'établit en effet que beaucoup plus tard. Le fait que ce ne fut qu'en 355 après J.-C. que la permission officielle d'entrer dans les couvents fut accordée aux Chinois, démontre qu'au début la foi bouddhique ne gagnait en Chine du terrain que lentement. Il est vrai que par la suite le bouddhisme prit une grande extension ; cependant, par les représentants du confucianisme, religion orthodoxe de l'État, il fut toujours regardé comme une hérésie étrangère, dont les doctrines métaphysiques s'accordaient mal avec la véritable nature chinoise, et qui par son exigence de la renonciation au monde était contraire à l'esprit familial prononcé du peuple du Milieu. Il n'est donc pas étonnant

d'entendre qu'après des périodes où il avait joui de la bonne grâce de tel ou tel souverain, le bouddhisme, par moments, était exposé aux persécutions de la part des partisans de Confucius. Il résulte de ce que nous venons de dire, que la foi bouddhique ne fut jamais en Chine la religion de l'État, ni même une seule fois la religion à laquelle appartenait la majorité de la population. Il est donc erroné de considérer dans les statistiques les Chinois comme bouddhistes. Mais aussi on ne doit pas oublier que le bouddhisme exerça une influence tantôt plus, tantôt moins forte sur la vie intellectuelle du pays, influence qu'il ne faut pas sous-estimer. Actuellement le nombre de ses adeptes ne peut être évalué en chiffres. On ne pourrait considérer comme bouddhistes réels que les moines et les nonnes et une fraction limitée du peuple, quoique leurs idées religieuses soient souvent pénétrées de conceptions confucianistes et taoïstes. D'autre part, de nombreux autres Chinois ne peuvent pas être classés parmi les « non-bouddhistes », parce que sans suivre dans tous les points la doctrine du Sublime, ils réclament dans certaines circonstances les services des religieux bouddhiques comme en cas de peine ou de danger et pour la célébration des messes funèbres. Nous retrouvons en Chine la même situation que celle que nous avons rencontrée dans le monde hindou : l'affiliation à une religion n'empêche pas l'affiliation simultanée à une autre. Les Chinois parlent des « trois doctrines et d'une seule famille » et veulent faire comprendre ainsi que dans l'Empire du Milieu confucianisme, bouddhisme et taoïsme vont côte à côte comme des systèmes égaux de naissance.

Le bouddhisme est venu en Chine de l'Inde. Il conserva pendant plusieurs siècles la liaison avec son pays d'origine. Les propagateurs principaux du bouddhisme chinois furent longtemps des Hindous qui, comme le célèbre Kumârajîva qui vécut vers 400 après J.-C., traduisaient en chinois les ouvrages sanscrits. Souvent d'éminents maîtres bouddhistes se fixaient en Chine et y déployaient une activité étendue, comme Bodhidharma auquel les Chinois donnent le titre de 28^e patriarche du bouddhisme. La vie de cet homme, arrivé en 526 à Canton par mer est riche en traits légendaires. Ainsi

on raconte qu'à Lo-yang, il passa neuf ans à garder le silence et à contempler fixement un mur. Pour ne pas s'endormir, il s'était coupé les paupières. Celle-ci tombées à terre ont donné naissance à l'arbuste à thé, dont l'usage empêche les moines de s'assoupir pendant leurs exercices de méditation. De son côté le bouddhisme chinois cherchait à prendre contact avec l'Inde ; nous avons parlé déjà p. 171 des pèlerins chinois qui du iv^e jusqu'au vi^e s. firent des voyages dans l'Inde et nous laissèrent des renseignements inestimables.

Le bouddhisme est venu en Chine d'abord sous la forme du Hinayâna, mais plus tard la doctrine du « Grand Véhicule » l'emporta. Sous les empereurs mongols le lamaïsme tibétain fut également soutenu (comp. p. 237). Comme dans tous les autres pays où il pénétrait, le bouddhisme s'accommoda en Chine très largement aux croyances populaires. Cela se manifesta notamment dans sa fusion avec le culte ancestral chinois et avec les doctrines philosophiques du taoïsme. Il s'accommoda selon sa tolérance coutumière avec la conception confucianiste du rôle de l'empereur considéré comme représentant du ciel : l'empereur devint l'incarnation du bodhisattva Manjushri. Un certain nombre de dieux et de génies chinois furent adoptés par le panthéon bouddhique. Souvent les idées indiennes subissaient une transformation radicale, ainsi le bodhisattva Avalokiteshvara devint une madone, Kouan-yin.

Le bouddhisme chinois compte de nombreuses sectes. On le divise généralement en 10 écoles fondées entre 400 et 700. Cinq d'entre elles portent des noms d'après les textes sur lesquels sont basées leurs doctrines, notamment d'après : 1^o Abhidharma-kosha de Vasubandhu (p. 177), 2^o Satya-siddhishâstra de Harivarman, 3^o Mâdhyamika (p. 200), 4^o Vijnâna-mâtra-shâstra (p. 200) et 5^o Avatamsaka-sûtra. Ces écoles n'existent plus depuis longtemps ; aujourd'hui se maintiennent encore les suivantes :

1^o L'école T'ien-t'ai, qui tire son nom du monastère situé sur le mont T'ien-t'ai près de Ning-po, fut fondée en 580 après J.-C. par Tche-yi. Elle cherche à synthétiser les différentes branches du bouddhisme en les comprenant comme formes diverses de l'enseignement du Bouddha. Se basant sur le

sûtra du « Lotus de la bonne loi » elle affirme notamment que, dans différentes périodes de sa vie, Shâkyamuni a prêché la même vérité sous des formes variées aux auditeurs d'une inégale faculté de compréhension. Cette « doctrine parfaite », à laquelle toutes les autres conduisent graduellement, est un monisme qui voit la réalité suprême dans un Bouddha universel. Dans la pratique religieuse cette école cherche également à satisfaire à tous les goûts en cultivant pareillement étude des textes, méditation, discipline et rituel.

2. Liu-tsong, l'« École de la discipline » fondée par Tao-siuan (vii^e s.), donne la plus grande importance à l'observation des règles de la confrérie.

3^o Tsing-tou-tsong, l'« École du Pays Pur », adore, comme l'indique le nom, Amitâbha (p. 212) ; en lui adressant ses prières, le croyant espère obtenir la renaissance dans le « Paradis de l'Ouest ». La doctrine d'Amitâbha fut propagée en Chine par l'Indo-Scythe Lokâkshin (ii^e s.), mais l'école même ne fut organisée qu'en 400 par Houei-yuan.

4^o Tch'an-tsong, l'« École de la méditation », fondée par Bodhidharma (vi^e s.) déjà mentionné, rejette l'étude et les formalités extérieures et voit dans la méditation (dhyâna) le meilleur moyen de trouver le salut. Par la méditation et sans intercession d'un tiers chaque individu doit se rendre compte que la nature du bouddha lui est inhérente et ainsi acquérir un nouveau criterium de la valeur des choses et de la vie. L'école obtint une grande importance et notamment exerça une forte influence sur l'art chinois, surtout sur la peinture paysagiste. Plus tard, elle se divisa en deux branches : la « branche septentrionale » enseigne que l'événement spirituel décisif est atteint peu à peu par des grades successifs ; la « branche méridionale » affirme, par contre, que l'illumination vient spontanément et par une inspiration soudaine. La première branche tomba plus tard en décadence, alors que la seconde, divisée en plusieurs écoles, possède jusqu'à présent de nombreux couvents et adeptes.

5^o Mi-tsong, l'« École du mystère » enseigne un système tantrique (comp. p. 205) et adore Vairocana (p. 212) comme bouddha primordial qui est à la base de tout ce qui existe.

Cette école fut introduite au début du VIII^e s. par les Hindous Shubhakarasimha, Vajrabodhi et Amoghavajra. Grâce à son rituel pompeux, elle jouit un certain temps de la plus haute faveur à la cour impériale. Après avoir profondément influencé l'art et la magie du bouddhisme chinois, elle a perdu plus tard en Chine sa signification et son indépendance, mais elle continue à exister jusqu'à nos jours au Japon comme école Shingon.

A côté de ces grandes écoles, il y en a une quantité d'autres. De nombreuses sociétés secrètes qui, à côté des tendances religieuses, poursuivaient aussi des buts sociaux et encore d'autres, plus discutables, eurent une grande influence politique.

Les centres du bouddhisme chinois sont les monastères qui, adossés de préférence aux montagnes boisées, disposent souvent de vastes propriétés foncières. Les moines, entrés dans la religion dès leur enfance, mènent fréquemment une vie bien facile. Cependant, il y a aussi des cas d'ascétisme sévère, des moines se font emmurer pour toute la vie, etc. La foi bouddhique en Chine est actuellement dans un état de faiblesse et de décadence ; toutefois, il ne manque pas d'efforts sérieux tendant à provoquer par des réformes une renaissance intérieure.

2. CORÉE.

Le bouddhisme est venu en Corée de Chine. Selon la tradition indigène, il arriva d'abord en 372 après J.-C. dans l'état de Koguryu situé au Nord et quelques années plus tard dans l'état de Paekche du Sud-Est ; par contre, le troisième royaume de l'ancienne Corée, Silla, ne reçut la doctrine qu'en 424. Comme en Chine, dont la Corée s'assimila intégralement la civilisation, le bouddhisme y fut obligé de soutenir une lutte difficile avec le confucianisme. Le clergé joua un grand rôle dans l'histoire du pays ; de temps en temps il fut si puissant qu'il dominait toute la vie. Mais, depuis le XV^e siècle, le bouddhisme est refoulé au second plan par le confucianisme, de sorte que son importance actuelle est insignifiante. Depuis

l'annexion de la Corée par les Japonais (1910), des efforts d'inspiration japonaise tendant à la réforme du bouddhisme dans le « Pays de la Fraicheur Matinale » s'y font sentir.

3. JAPON.

Le bouddhisme a été introduit au Japon de Corée. En 522, le roi de Pakche envoya une ambassade auprès de l'empereur de Japon et, parmi ses présents, il y avait des images et des livres bouddhiques. Ainsi ce fut la Corée qui porta dans « l'Empire du Soleil Levant » non seulement la civilisation chinoise, mais aussi le bouddhisme. Le bouddhisme japonais est basé sur celui de la Chine, — le Tripitaka chinois, quoique jamais traduit complètement en japonais, reste encore aujourd'hui le canon valable, — mais il a subi ensuite une forte empreinte individuelle. Certaines influences ayant opéré plus tard dans le bouddhisme chinois, comme le lamaïsme, ne se sont pas manifestées au Japon. D'autre part, la foi bouddhique s'accommoda intimement du caractère populaire japonais et se confondit avec la religion indigène du Japon, le shin-tô ; toutefois l'intimité de ces rapports subit au cours des différentes époques des fluctuations considérables. Contrairement à la Chine, il n'y a jamais eu au Japon une opposition entre le bouddhisme et l'esprit populaire, comme cela était le cas avec le confucianisme. Pour cette raison, le bouddhisme est ancré beaucoup plus profondément dans la conscience des Japonais qu'il ne le fut jamais en Chine. Étant au début la croyance exclusive de la cour impériale et des classes supérieures, il pénétra au cours des siècles dans les milieux populaires et y prit des racines tellement solides, que plus tard les fréquentes tentatives entreprises par les gouvernants afin de l'étouffer n'eurent aucun succès. Cela se manifesta clairement au dernier siècle : lorsqu'en 1868 la souveraineté du Mikado, limitée dans sa puissance depuis 1600 par celle des chefs militaires héréditaires de la couronne (shogun) et ne possédant que l'ombre d'un pouvoir, fut rétablie dans son ancienne importance, le gouvernement politique tenta, lors de la restauration de l'État, de restaurer aussi le vieux shin-tô ; de nombreux temples boud-

dhiques furent saisis et rendus au culte shintoïste, etc. Ce mouvement subit un échec complet. La liberté des cultes, accordée par la constitution en 1889, permit au bouddhisme un épanouissement nouveau. D'après le statistique de 1933 il compte 41.082.307 fidèles, 159.091 prêtres, nonnes et personnes ayant le droit de l'enseignement religieux, ainsi que 78.243 temples, monastères et lieux de prédication.

De même que dans toute l'Asie Orientale, le Mahâyâna domine au Japon presque exclusivement. Le panthéon des bouddhas, bodhisattvas et dieux brahmaniques prit des proportions gigantesques à la suite de l'admission des divinités chinoises et shintoïstes. De fortes tendances syncrétistes trouvent leur expression dans la pratique d'interpréter les divinités indigènes, et même des personnages historiques, comme des manifestations de certains bouddhas et bodhisattvas. Dans ses rites extérieurs le bouddhisme fit également quelques concessions à la vie japonaise : ainsi, il a permis à ses adeptes de manger du poisson parce que le peuple ne pouvait pas renoncer à cet aliment capital. De nombreuses coutumes populaires trouvèrent accès au culte, notamment les pèlerinages sur des montagnes pittoresques. Les tendances mélancoliques du bouddhisme ont été fortement atténuées au Japon conformément au caractère gai des habitants.

Les sectes ont une importance extrême au Japon. On en compte d'habitude 12, mais aujourd'hui ce chiffre ne correspond plus à l'état réel des choses : quelques anciennes sectes ont presque disparu, d'autres ont surgi ; en outre, de nombreuses sectes se sont divisées.

On répartit les écoles, d'après leur origine, en trois groupes désignés selon les périodes de l'histoire japonaise pendant lesquelles le siège du gouvernement s'est trouvé à Nara, à Kyoto et à Kamakura.

Pendant la période de Nara, les cinq écoles chinoises désignées par leurs textes d'enseignement, comme l'« École de la Discipline » (Liu-tsong, Ritsushû japonais) prospérèrent largement. Aujourd'hui ces écoles ont totalement disparu ou n'ont plus qu'un très petit nombre d'adhérents.

À Kyôto, capitale de l'empire, en 804, Dengyô Daishi

fonda l'école de Tendai (en chinois T'ien-t'ai) ; en 806 Kôbô Daishi fonda le Shingon-shû, « École de la Vraie Parole » (en Chine Mi-tsung, comp. p. 244). Les deux sectes, actuellement encore, sont d'une grande importance. Elles représentent toutes les deux des formes différentes de l'ésotérisme tantrique, quoique l'école de Tendai ait aussi adopté le culte de Vairocana, le système des mandalas (diagrammes mystiques) et d'autres rites nombreux de l'école chinoise du Mystère.

Pendant la période de Kamakura, au cours de laquelle le pouvoir effectif du gouvernement était exercé par les chefs militaires de la couronne (shogun) résidant à la Kamakura, se formèrent une série d'écoles qui faisaient appel à la mentalité des castes guerrières dominantes ; pour cette raison elles ne mettaient plus au premier plan, comme le faisaient jusqu'alors d'autres sectes, l'érudition et les rites, mais prêchaient des voies de salut qui grâce à leur simplicité étaient accessibles à tout le monde.

La mystique de la méditation de l'école chinoise Tch'an (en japonais zen) fut connue de bonne heure au Japon, mais au début, elle ne contribua pas à fondation d'organisations sectaires. Ce fut Eisai, revenu de Chine, qui fonda les premiers monastères zen ; ils suivaient la doctrine de « spontanéité » de l'école du Sud. Il y a aujourd'hui au Japon trois écoles zen différentes. Le zenisme obtint dans l'Empire du Soleil Levant une importance particulière parce qu'il se répandit très largement dans les sphères des samurai, noblesse guerrière : encore maintenant beaucoup d'officiers japonais font des exercices spirituels d'après les prescriptions des maîtres zen pour tremper leur volonté.

La foi en Amitâbha (en jap. Amida) et la répétition de son saint nom (« Nembutsu ») sont répandues au Japon depuis longtemps. Ryônin s'en servit pour en faire la base de la doctrine de la secte « Yûzû Nembutsu » ; toutefois, cette dernière n'a pas eu une grande expansion, de même que la secte Ji, fondée en 1276 par Ippen Shônin. Mais une grande importance appartient aujourd'hui au Jôdoshû (« École du Pays Pur ») fondée en 1175 par Hônen Shônin et surtout au

Jôdo-shin-shû (« la Vraie École du Pays Pur ») fondée en 1224 par Shinran Shonin, disciple de Hônen. Cette dernière école, dont le nom est habituellement abrégé en « Shin-shû », est actuellement au point de vue numérique la plus vaste communauté religieuse du Japon. Elle a développé méthodiquement la doctrine que seule la foi dans la grâce du bouddha Amitâbha garantit le salut, et elle rejette la valeur des bonnes actions et l'ascèse. Shinran Shonin ayant été marié, sa secte accepta toujours le mariage. Cette pratique est suivie à présent par d'autres sectes japonaises (à l'encontre de celles des autres pays bouddhistes principaux).

Un fort patriotisme et un sentiment prononcé de dévouement envers l'État ont été depuis toujours parmi les qualités saillantes des Japonais. Ces deux traits dominant dans l'attitude que prennent toutes les sectes envers tout ce qui concerne la nation, mais nulle part ils ne sont aussi accentués que dans les sectes fondées en 1253 par Nichiren. Cet homme remarquable fut un patriote ardent qui voyait dans le Japon le cœur du monde et le croyait destiné à conduire l'humanité vers une grande ère. L'unification du Japon autour d'un seul dogme religieux autoritaire lui parut comme une condition indispensable. Croyant posséder la vérité absolue dans le sûtra du Lotus de la Bonne Loi, il combattait avec passion et intolérance toutes les sectes qui mettaient au premier plan d'autres bouddhas que le Bouddha Shaka (Shâkyamuni) glorifié dans cet ouvrage. Sa doctrine s'apparente sous beaucoup de rapports à celle de l'école de Tendai, à laquelle il appartenait au début, et présente divers traits nettement tantriques. Selon elle, la condition de l'affranchissement c'est la connaissance de l'unité du monde et des créatures avec le Bouddha éternel. Cette connaissance ne peut être acquise que par l'adoration des paroles établissant ce principe, sans qu'il soit nécessaire de saisir son sens philosophique, — un médicament fait bien guérir le malade sans qu'il connaisse sa composition. Conformément à cette idée, les adeptes de Nichiren murmurent constamment la formule sacrée : « Namu Myôhô Renge Kyô » (adoration du sûtra du Lotus de la Bonne Loi), dans laquelle est contenue l'essence de toute la sagesse.

Contrairement aux autres sectes du Japon l'école Nichiren se fait remarquer par son esprit fanatique et agressif qui lui fait voir des hérésies dans toutes les autres doctrines et l'empêche de participer aux entreprises et congrès communs des autres confessions.

Aujourd'hui le Japon constitue indiscutablement l'avant-garde du bouddhisme. Il doit ce titre non à la puissance politique de l'État japonais, mais surtout à l'activité de ses sectes. Les savants japonais se consacrent à l'étude et à des recherches sur l'histoire et la doctrine bouddhique ; ils sont envoyés fréquemment dans les universités européennes pour y étudier les méthodes occidentales de la critique philosophique et les appliquer aux textes sanscrits du Mahâyâna. Les bouddhistes japonais ont entrepris plusieurs fois, dans des ouvrages d'un caractère apologétique écrits en anglais, de démontrer l'accord de l'enseignement bouddhiste avec les idées modernes dans la philosophie et la science naturelle. Dans le bouddhisme japonais la forte tendance au prosélytisme mérite une attention toute spéciale. Les bouddhistes japonais déploient en Corée et en Chine une activité de propagande intense. Les motifs politiques y entrent naturellement aussi en jeu. Pendant la négociation des traités avec la Chine, les Japonais ont exigé expressément le droit d'établir des missions bouddhistes à l'instar des missions chrétiennes des puissances européennes. Les efforts de la « Ligue Asiatique » et d'autres sociétés analogues, qui travaillent en faveur d'un mouvement panasiatique, ont une forte importance politique. Elles affirment la similitude des conceptions religieuses des peuples orientaux par opposition à celles de l'Occident et cherchent à les unifier pour la lutte contre le monde européen.

CINQUIÈME PARTIE

L'HINDOUISME AUX TEMPS MODERNES

I. ORTHODOXES ET SECTAIRES

1. LA CONTRE-RÉFORME BRAHMANIQUE.

Les Hindous aiment à réduire par les légendes les évolutions historiques de longue durée en épisodes brefs n'embrassant qu'une courte période et à représenter l'œuvre de générations comme résultat de l'action d'un seul grand homme. De même, ils ne comprennent pas la lutte entre le brahmanisme et le bouddhisme et la victoire finale du premier comme une évolution historique lente, mais comme le fruit du travail de quelques hommes qui jouèrent les rôles principaux dans ce drame. Kumârila et Shankara sont les deux personnages auxquels la tradition indienne attribue la restauration de l'hégémonie brahmanique et la suppression de l'hérésie bouddhiste. La légende pieuse a orné d'une foule de traits miraculeux la biographie de l'un et de l'autre ; on a porté à leur actif beaucoup de faits dont ils ne peuvent pas avoir le mérite, puisqu'à l'époque en question, ils n'étaient plus parmi les vivants, mais malgré tout on pourrait les considérer, non sans raison, sinon comme les créateurs de l'hindouisme moderne, tout au moins comme ses pionniers les plus remarquables. Il conviendra donc de placer leurs figures entourées de mythes à la tête de notre exposé de la forme actuelle des religions indiennes. Les générations qui leur ont succédé ont vu en eux les hérauts de l'enseignement brahmanique victorieux.

Kumârila qui vivait, paraît-il, pendant la première moitié du VII^e s. de notre ère ; était un représentant distingué de la

mimāṃsā, philosophie des œuvres méritoires védiques. Dans ses notes sur le commentaire du Jaimini-sūtra par Śhaṅkarasvāmī (probablement ^v^e s.), il devint le fondateur d'un nouveau mouvement mimāṃsā ; contrairement aux interprétations antérieures, il préconise une doctrine de délivrance, mais nie comme les autres un créateur et maître divin du monde. Il maintient l'existence d'une multitude d'âmes éternelles présentes partout. Comme champion de l'orthodoxie brahmanique, Kumārila affirme toujours et avec force dans ses ouvrages que le Veda éternel et unique est la source de toute connaissance. Dans une polémique acerbe, il se tourne contre les bouddhistes qui renient l'autorité divine des paroles du Veda. Pour lui le Veda est le seul fil conducteur de la vraie morale. Ce n'est pas la raison, mais le Veda qui est le criterium du bien et du mal. Ainsi, dit-il, ceux qui croient bonne l'action par laquelle on rend service à autrui, et mauvaise celle par laquelle on inflige la douleur, doivent aboutir à la conclusion absurde que le commerce adultère avec l'épouse du maître (pour les Hindous le plus grand péché mortel qu'on puisse imaginer) est une action moralement bonne, puisqu'on lui ferait éprouver des sensations agréables (41).

L'hostilité de Kumārila envers les bouddhistes était si forte qu'au cours de ses nombreuses tournées de conférences à travers toute l'Inde, il ne se contentait pas de s'élever contre eux avec le mordant de sa dialectique souvent chicanière, mais partout il incitait le pouvoir temporel à persécuter les hérétiques. Grâce à cette activité à la fois apologétique et agressive sur les détails de laquelle nous n'avons pas de témoignages historiques, l'hindouisme moderne le considère comme le grand champion de ses vérités et voit en lui l'incarnation du dieu de la guerre Kumāra qui serait descendu sur la terre sur la demande des dieux pour exterminer la doctrine bouddhique. On raconte beaucoup de fables sur ses luttes avec les bouddhistes. Ainsi, pendant sa jeunesse il se déguisa et étudia chez un maître bouddhiste célèbre, pour apprendre à battre ses adversaires avec leurs propres armes. Un jour que ce dernier attaquait particulièrement fort la nature divine des Vedas, Kumārila laissa couler des larmes. Ses con-

disciples conclurent qu'il était un hérétique et décidèrent de le tuer. Lorsqu'une nuit, il était assis sur le toit d'une maison et bavardait avec eux, ils le poussèrent en bas. En tombant Kumârila s'écria : « S'il est vrai que les Vedas sont la véritable révélation, qu'ils me préservent du mal. » Il arriva à terre sans blessure ; mais parce que dans ses paroles il avait admis que les Vedas pouvaient ne pas être la révélation, il perdit un œil. Désormais il alla de ville en ville comme adversaire irréconciliable des bouddhistes. On raconte qu'il vainquit ces derniers dans un grand tournoi oratoire dans la capitale du roi Sudhanvan et qu'ensuite, pour démontrer par jugement divin la véracité de la doctrine védique, il se précipita d'une montagne sans se blesser. Il persuada ainsi le roi de la justesse de son enseignement, mais il le convainquit complètement lorsque dans une cruche d'eau, il lui montra le dieu Vishnu assis sur un serpent. Sudhanvan devint un adepte inébranlable de la foi révélée et donna l'ordre de faire mourir tous les bouddhistes dans son royaume.

Quoique la tradition considère Kumârila comme l'incarnation du dieu de la guerre, elle ne chante pas ses louanges sans restriction. Une légende raconte que le grand prédicateur du mérite par les bonnes œuvres finit par se faire brûler volontairement sur un bûcher pour expier deux fautes commises dans la vie : il avait persécuté comme hérétique son maître bouddhiste (ce qui n'est pas compatible avec la vénération due à son guru) et dans son zèle aveugle en faveur des sacrifices aux dieux éphémères, il avait nié l'existence d'un dieu éternel suprême.

Shankara fut plus grand que Kumârila. De tous les innombrables saints, philosophes et fondateurs de sectes de l'hindouisme aucun n'a atteint à une célébrité aussi grande que la sienne. Il est considéré comme le grand restaurateur des rites et des règles du brahmanisme et comme auteur d'une quantité d'ouvrages philosophiques dans lesquels il enseigne la doctrine profonde de l'identité d'une âme isolée avec l'âme universelle. Beaucoup de coutumes religieuses en vogue encore maintenant lui doivent leur origine et une quantité énorme de commentaires théologiques, traités de philosophie et

poésies mystiques portent son nom (l'édition complète des œuvres qui lui sont attribuées, entreprise en 1910, à Shrirangam, comporte 20 gros volumes). La postérité l'estima si haut qu'elle enveloppa sa personne d'un voile de mythes et vit en lui une incarnation du dieu Shiva. Sur les prières des dieux, Shiva serait descendu sur la terre sous une forme humaine « pour sauver le monde sombré dans la mer de l'erreur ». Ce projet réussit si bien au « Prince des ascètes » que sa religion ancestrale ranimée étendit sa domination sur toute la péninsule. Cependant, Shankara passe pour le champion principal de la restauration de la foi ancienne non seulement parce qu'il consolida et acheva son héritage spirituel, mais parce qu'il incorpora dans la vieille tradition les idées philosophiques et les institutions sociales encore viables du bouddhisme, après les avoir enrichies de pensées nouvelles et profondes.

On trouve dans une série d'ouvrages des renseignements sur la vie de Shankara ; les deux biographies les plus connues du réformateur proviennent de membres des ordres monastiques fondés par lui de Mâdhava et d'Anandagiri. Cependant, sur de nombreux points elles s'écartent très sensiblement l'une de l'autre et sont tellement chargées de récits légendaires, qu'elles ne peuvent être considérées comme sources historiques que sous les plus expresses réserves. On peut dire avec certitude que Shankara était issu d'une famille brahmane Nam-bûtiri de Malabar. La durée de sa vie est indiquée très différemment ; la tradition la plus répandue donne l'an 788 après J.-C. comme date de sa naissance et 820 comme celle de sa mort. Il n'aurait par conséquent atteint que l'âge de 32 ans, chose peu vraisemblable vu le travail énorme de sa vie. J. Burgess et G. Bühler ont émis à ce sujet l'opinion qu'il faut entendre sous la première date l'année de sa naissance spirituelle, c'est-à-dire son initiation d'ascète.

Shankara était, selon Mâdhava, fils de Shivaguru et naquit dans le village Kâlatti. Ses parents étaient restés longtemps sans enfants ; ils imploraient par des prières ardentes le dieu Shiva de leur accorder une postérité. Touché par leur piété Shiva leur apparut dans un rêve et demanda s'ils préféreraient

avoir une foule d'enfants simples et grossiers, mais munis d'une longue vie, ou un seul fils qui remplirait le monde de sa gloire, mais auquel seulement une vie courte serait accordée. Les parents choisirent la seconde alternative et ainsi naquit le célèbre Shankara. Par ailleurs, Anandagiri indique Cidambaram comme lieu de naissance du philosophe. Selon lui la mère de Shankara qu'il appelle Vishishtâ devint enceinte d'une manière surnaturelle après une visite au temple de Shiva, pendant que son époux Vishvajit s'était retiré dans la forêt pour y accomplir des exercices ascétiques.

Tout comme l'histoire de la naissance du grand homme, celle de sa jeunesse foisonne aussi de traits fabuleux. Déjà lorsqu'il avait huit ans Shankara possédait une connaissance étonnante des écritures sacrées et faisait des miracles. Son père étant mort de bonne heure, son éducation fut dirigée surtout par sa mère dont il récompensait les soins par un dévouement touchant. Il n'y avait qu'un seul point sur lequel les deux n'étaient pas d'accord : la mère, selon la coutume hindoue, voulait marier son fils aussitôt que possible, mais l'adolescent dont l'esprit se détournait déjà de tout ce qui est terrestre, voulait renoncer au monde et devenir un sannyâsi, un ascète. Enfin, un incident singulier lui procura le consentement de sa mère. Un jour, lorsque Shankara se baignait dans la rivière, un crocodile le saisit par le pied. La mort proche sous les yeux, il supplia sa mère qui se tenait sur la rive, de lui accorder le seul désir de son cœur, afin qu'il puisse mourir tranquillement. Dans ces circonstances, naturellement, elle ne pouvait pas le lui refuser, ni reprendre sa parole lorsque, contre toute attente, le crocodile le laissa échapper.

Shankara exécuta son projet immédiatement. Après avoir confié sa mère à la protection de parents et distribué tout son bien, il partit en pèlerinage pour trouver un maître savant qui pourrait le faire accepter dans un ordre ascétique. Il rencontra sur les bords du Narmadâ l'éminent Govinda, un disciple de Gaudapâda, philosophe célèbre du vedânta. Govinda s'occupa de lui, l'instruisit et le consacra comme moine. Les études terminées, Shankara se rendit à Bénarès, citadelle de l'érudition brahmanique. Là il écrivit son ouvrage

le plus important, les grands commentaires des brahma-sûtras et réunit un groupe de disciples. Après un long séjour dans la ville sainte, il continua ses voyages et arriva à Prayâga (Allahâbâd). Là, il avait l'intention de discuter avec le philosophe Kumârila, mais le trouva déjà mourant.

Alors, comme il était impossible à Shankara de se mesurer avec Kumârila même, il voulut vaincre par la force de sa dialectique tout au moins Mandanamishra, l'un des élèves les plus capables de l'autre. Il se rendit à Mahishmati où Mandana, pandit de la cour royale, vivait dans une magnificence princière avec sa savante épouse Bhârati. On convint que le vaincu adopterait le train de vie de son adversaire ; en cas de défaite Shankara devait devenir un chef de maison et se marier (un grave péché pour l'ascète !). et Mandana, s'il perdait, devait abandonner sa femme et ses trésors et prendre l'habit du pèlerin. Après une lutte oratoire de plusieurs jours, Mandana fut battu et se prépara à devenir sannyâsi, lorsque Bhârati déclara que Shankara n'avait vaincu qu'une moitié de Mandana, et qu'il devait continuer à se mesurer, avec l'autre moitié, c'est-à-dire avec elle-même, son épouse. Shankara accepta et Bhârati discuta avec lui pendant 17 jours. Elle passait d'une science à l'autre sans pouvoir triompher de Shankara. A la fin, elle se tourna vers la science de l'amour et commença à discuter avec le sage sur les doctrines des érotiques. Shankara étant ascète ne connaissait rien de l'amour. Pour cette raison, il exigea qu'on mît trêve à la discussion plusieurs semaines afin de pouvoir étudier le « Kâmarshâstra » en théorie et en pratique. Lorsque cela lui eut été accordé, il se rendit sur la rive de la Narmadâ et s'absorba dans une méditation profonde. Par ses pouvoirs yogiques, il réussit à séparer son âme du corps. Alors que ce dernier restait couché immobile sous la garde d'un disciple, son esprit entra dans le cadavre du roi Amaru qui justement allait être brûlé sur un bûcher. Il raviva le corps inanimé et fut conduit au palais dans un cortège triomphal par les sujets heureux d'Amaru qui croyaient que leur maître venait de s'éveiller d'une mort apparente. Dans le corps d'Amaru, il connut les cent femmes de celui-ci et par là acquit un savoir étendu de l'amour qu'il exposa dans un

recueil de poésies intitulé « La centurie d'Amaru ». Quelque temps après, il regagna son ancien corps, continua sa discussion avec Bhârati et ne laissa sans réponse aucune de ses questions. Alors Mandana s'avoua définitivement vaincu. Il donna tout son bien aux pauvres et sous le nom de Sureshvara devint un élève de Shankara. Cependant, sa femme qui en réalité était la déesse Bhârati (Sarasvati), protectrice de l'érudition, obligée de descendre sur la terre à la suite d'une malédiction, reprit son aspect céleste.

Après la conversion de Mandana, Shankara parcourut l'Inde pour répandre sa doctrine. Il vainquit les chefs des écoles adverses et déjoua toutes les tentatives hostiles dirigées contre la sienne. A Shringeri (Rishya-shringa-giri) dans l'état actuel de Maisûr, il bâtit un temple à Sarasvati et un couvent (matha) où il installa Mandana comme abbé. Après y avoir travaillé pendant un certain temps, il alla dans son pays natal Kâlâti, pour revoir sa mère mortellement malade. Il consola la mourante et lui promit d'accomplir personnellement ses funérailles selon les rites sacrés. Or, on le sait, l'ascète hindouiste est censé d'être tellement étranger au monde, qu'il ne peut plus entreprendre des opérations de cette sorte ; cependant, un autre que le fils propre ou adoptif est incapable d'exécuter la cérémonie funèbre avec la même efficacité, parce que le fils seul peut faciliter à l'âme le voyage vers sa prochaine existence et l'empêcher d'errer sans repos. Ainsi Shankara se trouva dans un dur conflit entre la piété filiale et le devoir d'ascète. Il était bien persuadé qu'il fallait tout faire pour accomplir le désir de sa mère, mais ses parents, les brahmanes Nambûtiri de Kâlâti, déclaraient qu'il commettrait un grave péché en réalisant lui, un sannyâsi, son intention et ils refusèrent de prendre part à l'enterrement. Shankara dut à l'encontre de toutes les coutumes rendre seul les derniers honneurs à sa mère. Il éleva un bûcher de troncs de bananiers dans une cour derrière la maison mortuaire. Lorsqu'il voulut y transporter le cadavre, celui-ci fut trop lourd pour lui ; il fut obligé de le dépecer et de porter un à un les morceaux sur le bûcher. Là, par son pouvoir magique, il fit naître la flamme qui brûla la dépouille mortelle, et procéda à

toutes les cérémonies prescrites par les saintes écritures. Irrité par la conduite de ses parents, il enjoignit au prince local d'émettre un édit d'après lequel désormais tous les membres des familles hostiles n'avaient plus le droit de réciter les Vedas et devaient brûler leurs morts dans la cour derrière leurs maisons et couper les cadavres en morceaux avant les funérailles. Cette coutume étrange survit, paraît-il, encore aujourd'hui chez quelques familles Nambûtiri qui la font remonter au courroux de Shankara ; mais il est très douteux que cet usage ait vraiment son origine dans l'incident cité ici. Peut-être toute l'histoire a-t-elle été inventée plus tard pour expliquer la coutume extraordinaire.

De Shringeri où il était retourné, Shankara entreprit un grand voyage de propagande sur la côte orientale de l'Inde, combattant les adhérents des cultes hérétiques et gagnant à sa cause rois et prêtres. A Puri (Orissa), il fonda le monastère Govardhana qui existe encore actuellement. Finalement, il revint encore une fois dans l'Ouest. Il érigea à Dvârakâ (Gujarât) un des sièges principaux de son ordre, longea ensuite le Gange et arriva enfin au Kashmir où il combattit les bouddhistes. De là, il alla à Prâjyotishpur (Gauthati) dans l'Assam et infligea une grande défaite au philosophe Abhinavagupta dans un tournoi oratoire. Celui-ci médita une vengeance, appela en aide la magie noire et fit tomber Shankara gravement malade. Toutes les ressources médicales se montrèrent inefficaces contre la maladie qui continuait à empirer. Enfin, un messager de Shiva indiqua la cause du mal à l'ascète Padmapâda. Ce dernier par des moyens également magiques guérit le maître. Ensuite Shankara alla dans la région de l'Himalâya. A Badarinâth, il bâtit un temple à Vishnu et un couvent. Il mourut non loin de là à Kedârnâth dans le sanctuaire de Shiva. Dans ces deux endroits sa mémoire est encore vivante aujourd'hui. Sur les lieux consacrés de Badarinâth et de Kedârnâth le service est célébré même à présent par les brahmanes Nambûtiri, transplantés ici de l'Inde méridionale.

La signification de Shankara pour ses contemporains et pour la postérité hindoue est très complexe. Champion zélé

de l'orthodoxie brahmanique, il combattit non seulement toutes les communautés religieuses osant porter atteinte à la doctrine védique pure, comme les bouddhistes et jainas, mais s'éleva aussi contre toutes les sectes à l'intérieur de l'hindouisme, dont la croyance unilatérale en un dieu déterminé ne rentrait pas dans le grand système. L'adoration quotidienne des cinq dieux principaux (Vishnu, Shiva, Durgâ, Ganesha, Sûrya) dans chaque ménage hindou aurait été introduite par lui pour unir les fidèles de ces divinités. Les ordres monastiques et les cloîtres, qu'il fonda aux quatre points cardinaux, servaient la même cause. Les « mathas », — dont les abbés sont considérés par beaucoup d'Hindous encore à présent comme autorités suprêmes dans certains domaines religieux, — créèrent un lien de communauté entre les hindouistes de toutes les parties du pays à une époque où ni le sentiment national, ni les moyens de communication n'étaient aussi développés qu'aujourd'hui.

Par ses doctrines philosophiques qu'il exposa dans de nombreux ouvrages, Shankara devint plus célèbre encore que par son activité pratique.

Le système d'un théopantisme acosmique (Kevalâdvaita-vedânta) conçu par lui exerça une influence énorme sur la vie intellectuelle de l'Inde et peut prétendre à être considéré comme une des plus grandioses créations de l'esprit méditateur humain. Il y a selon lui un double savoir, l'un inférieur pour les hommes non instruits en philosophie et un autre, supérieur, pour les savants ayant l'habitude de la réflexion. Le savoir inférieur justifie tout ce qu'admettent les écritures sacrées et la croyance populaire ; par contre, la connaissance supérieure interprète tout l'univers comme irréel ; seul l'Absolu éternel, le Brahma inchangeable est réel. Chaque âme universelle qui par suite de l'aberration provoquée par l'illusion universelle (mâyâ) apparaît comme un être individuel, est en réalité identique avec le « Tout-Éternel » ; leur diversité n'est qu'apparente, de même qu'un prestidigitateur qui portant un bouclier et une épée grimpe sur la corde, n'est qu'une image, créée par la force hypnotique du magi-

cien resté tranquillement assis sur le sol. *) Le sage, qui se rend compte de son unité avec la base primordiale inaltérable de tout ce qui existe et qui comprend que toute la multiplicité et tout le malheur sur la terre ne sont qu'une image trompeuse provoquée par l'ignorance, — est libéré. Tous les rites et œuvres pieuses qu'enseigne le savoir inférieur n'ont plus de valeur pour lui, quoiqu'ils puissent avoir une vertu pédagogique et faciliter l'acquisition de la connaissance supérieure par tous ceux qui subissent encore l'apparence. La création de cette doctrine permit à Shankara de laisser intacte la tradition toute entière du passé, l'ordre social et le culte de tous les dieux et quand même d'enseigner une religion mystique fondée sur une théorie ingénieuse de compréhension qui s'élève au-dessus de l'espace, du temps, de toutes les variétés de formes et a pour but la dissolution complète dans l'esprit universel. Donnant ainsi satisfaction autant aux besoins métaphysiques d'un croyant profane qu'à ceux d'un philosophe à la pensée profonde, il a forgé une unité suprême de nombreuses conceptions diverses nées dans l'Inde, en les englobant toutes dans un seul et même édifice doctrinal.

2. L'HINDOUISE COMME SYSTÈME SOCIAL ET RELIGIEUX.

L'hindouisme orthodoxe arriva après le refoulement du bouddhisme et du jaïnisme à dominer dans l'Inde, quoiqu'il fût fortement restreint dans son expansion par l'islâm. Il compte parmi ses fidèles la plus grande partie des habitants de la presqu'île du Gange ; au point de vue de l'histoire religieuse, il montre à peine des traits qui ne soient pas déjà propres au brahmanisme du temps classique traité en détails aux pages 104-140. Comme on l'a déjà souligné plusieurs fois,

* Shankara, Commentaire du Brahma-sûtra, I,; 1, 17. Ce passage prouve que ce qu'on appelle le « rope-trick » des fakirs se faisait déjà aux époques lointaines et n'est nullement une invention de la théosophie connue H. P. Blavatsky qui, d'après Kiesewetter, l'aurait imaginé en se basant sur une histoire du livre de Joh. WEIER, *De præstigiis daemonium*.

les deux formes s'entrepénètrent si intimement qu'il est impossible de les délimiter ; on peut aussi bien désigner la religion actuelle comme brahmanisme ou néo-brahmanisme, que nommer hindouisme la religion de l'époque classique, parce que la caractéristique de l'hindouisme est le mélange progressif des croyances aryennes héritées avec d'autres, non-aryennes, principalement avec des idées dravidiennes et des conceptions nouvelles résultant du mélange de l'esprit aryen avec le dravidien. Des modifications sérieuses ne se sont produites dans l'hindouisme que récemment, par le contact avec l'islâm et le christianisme et avec la civilisation occidentale. Ces facteurs, dont il sera question plus loin dans deux chapitres spéciaux, quoiqu'ils aient très profondément touché la vie de l'État et l'économie, ont peu changé la nature de l'hindouisme ; les transformations qui se produisirent dans une certaine mesure n'ont intéressé que les éléments périphériques de l'hindouisme sans atteindre son centre, quoiqu'on ne puisse pas nier la pénétration progressive d'idées nouvelles d'origine occidentale dans des parties toujours plus étendues du monde hindou où elles viennent se heurter aux idées anciennes.

Il est difficile de donner de l'hindouisme, tel qu'il s'est formé dans le passé et tel que, sans grand changement, il survit encore aujourd'hui, une description précise. La meilleure formule a été imaginée par Lyall qui l'appelle « l'ensemble de tous les rites, pratiques, conceptions religieuses, traditions et mythologies admis par les livres sacrés et les prescriptions des brahmanes. » Cette définition montre clairement quel produit protéiforme et difficilement concevable il représente. L'hindouisme n'est pas une religion analogue au bouddhisme et jainisme qui sont dus à un seul fondateur et à sa doctrine, mais un système social enrichi d'une foule de rites et d'idées religieuses les plus différentes et souvent contradictoires. A sa base est le régime des castes et, par conséquent, la situation dominante des brahmanes. L'hindouisme moderne répartit l'humanité en un vaste nombre de classes ; les quatre anciennes conditions (varna) des brahmanes, kshatriyas, vaishyas et shûdras se divisent en une quantité de « jâts », castes, dont les

membres n'ont le droit ni de s'entre-mariar, ni de manger ensemble, n'ont ou, tout au moins, ne doivent avoir, qu'une seule profession déterminée et observent des usages religieux et sociaux définis. Ces castes, dont le chiffre est actuellement évalué de 2.000 à 3.000, sont des groupes endogames d'individus prétendant être les descendants d'un personnage humain ou divin et liés les uns aux autres par des obligations et des droits immuables et héréditaires. Les castes sont des corporations qui règlent minutieusement la vie sociale et économique de leurs membres ; elles le font, notamment, par un comité exécutif nommé par eux-mêmes qui généralement s'appelle « pancāyat », puisqu'il est souvent composé de cinq personnes. Les hindouistes supposent que ces « jats » innombrables sont nés de scissions des quatre varnas ; mais, comme nous l'avons fait remarquer à la page 70, déjà aux temps reculés, le quatuor des castes enseigné par les livres de loi semble avoir été une construction idéale, qui ne correspondait pas exactement à la réalité. Le fait que pendant les derniers siècles un nombre de castes se forma certainement par division, rend probable que jadis la formation d'innombrables jats a suivi la même voie. La naissance de nouvelles professions, l'abandon d'une occupation héréditaire pour une autre, l'émigration vers d'autres pays, l'adoption d'idées sectaires, enfin, l'admission dans la société hindouiste de tribus jusqu'alors étrangères à l'hindouisme, semblent avoir produit le démembrement social actuel.

En outre, il est très caractéristique que l'hindouisme englobe non seulement les gens appartenant à une des castes classées parmi les quatre conditions, mais aussi des personnes considérées comme « outcasts », placées par conséquent en dehors du régime et qu'on peut définir plus exactement comme appartenant aux castes qui se rangent encore parmi les corporations impures des shûdras. Ce sont les castes des gens qui ont une occupation « malhonnête » (dans le sens médiéval), comme par exemple les balayeurs de rues, etc. Ces parias sont censés être tellement vils, que par leur contact, ils souillent tout membre des castes supérieures. Ils sont « intouchables » (asprishya, angl. « untouchable »). Les « outcasts » de cette espèce

sont très nombreux ; ils sont soumis à des règles très humiliantes. Ainsi, par exemple, lorsque les Nayadis de Cochín (Inde du Sud) s'approchent de membres des castes élevées, ils doivent pousser un cri spécial pour attirer l'attention sur leur proximité malfaisante. Lorsque quelqu'un veut faire l'aumône à un de ces hommes placés sur le plus bas degré de la civilisation, il pose son aumône par terre et s'éloigne ensuite pour éviter tout contact personnel. On peut se demander si en général ces hors-caste peuvent être considérés comme hindouistes, ou s'il faut les placer plutôt en dehors des cadres de l'hindouisme, à l'instar des « mleccias », c'est-à-dire des musulmans, chrétiens, etc., qui sont également impurs pour chaque hindouiste, quoique la situation politique les préserve contre les humiliations du même genre. Jadis la question était résolue habituellement dans le sens négatif : on refusait au hors-caste le droit d'appartenir à l'hindouisme, puisque la fréquentation des temples leur est interdite ; aujourd'hui, toutefois, on les range pour la plupart parmi les hindouistes et il y a eu de nombreux mouvements ayant comme but d'améliorer leur état.

A côté du régime des castes l'unité de l'hindouisme est consolidée encore par d'autres liens, comme par exemple, les traditions communes de la foi et du rite. La reconnaissance du Veda comme une révélation divine, condition indispensable pour tous ceux qui appartiennent à la religion brahmanique, est maintenue théoriquement sans faiblir, mais son importance pratique, comme nous l'avons fait observer dans la période précédente, continue à décroître et les épopées, purânas, âgamas, ainsi que les ouvrages qui les commentent ou complètent, deviennent les sources de l'enseignement religieux. Le panthéon reste inchangé dans sa composition essentielle. Il est vrai que la fantaisie féconde créatrice de mythes invente inlassablement de nouveaux personnages de dieux, saints et héros et continue à accepter constamment dans le nombre des sujets à vénérer des divinités locales et d'autres entités puissantes du culte des tribus indigènes converties, mais cela n'entraîne aucun changement radical, d'autant plus que ces nouvelles figures sont mises

en rapport avec les grands dieux reconnus des ouvrages de smriti, soit comme leurs avatâras, soit d'une autre manière quelconque. Les idées du Tout-universel et des périodes cosmiques, du karma, de la métempsycose, du ciel, de l'enfer et de la libération restent sensiblement les mêmes et les principes fondamentaux du système philosophique ne sont perfectionnés et modifiés que dans leurs détails.

Pour l'hindouiste le rite est plus important que la foi. L'hindouisme ne possède pas une confession d'une validité générale, obligatoire pour tous ses adeptes et les idées les plus hétéroclites sont tolérées côte à côte à droit égal. Par contre, négliger certains rites coutumiers dans une communauté, manquer d'attention à certains usages concernant la nourriture, le mariage, etc., sont autant de motifs d'excommunication. Nous trouvons une quantité de règles pour tous les détails de la vie entière. Ces règles sont basées en partie sur le sanskâra ancien qui subit peu à peu des transformations multiples, en partie il s'agit d'innovations introduites pour adapter la loi à une situation nouvelle. Le culte des images dans les temples devint de plus en plus somptueux. Il a adopté des éléments de la croyance populaire non brahmanique et reçu des héritages du bouddhisme et jainisme vaincus.

Il est impossible d'entrer ici dans les détails. Le lecteur qui cherche à s'instruire sur les idées, organisations et usages de l'hindouisme moderne, se rapportera à mon livre « Der Hinduismus » dans lequel j'ai exposé la religion et les conditions sociales de l'Inde actuelle.

Quoiqu'une foule de doctrines, rites et coutumes sociales lui soient propres et le distinguent des autres religions, l'hindouisme ne présente pas un tout homogène. Il ne possède aucune autorité centrale susceptible de décider si tel principe est orthodoxe ou s'il ne l'est point. Tout y est abandonné à la tradition et aux coutumes qui varient largement selon les différents peuples, tribus et castes. Nous trouvons dans le monde hindou simultanément non seulement les doctrines les plus diverses, mais aussi des coutumes diamétralement opposées, comme par exemple d'un côté la protection de tous les êtres vivants (beaucoup d'hindouistes sont pour ce motif

végétariens) et de l'autre côté l'immolation d'animaux et même le sacrifice humain, etc. Selon l'idée des Hindous eux-mêmes, cette contradiction a des causes profondes dans la nature de l'hindouisme. Pour eux ce dernier est le « *sanātana dharma* », « la loi éternelle », puisqu'il a toujours existé et existera toujours. Mais, comme la loi qui régit l'univers se divise en une foule de lois qui diffèrent selon l'individualité des différents êtres, — le tigre obéit à d'autres lois que le lotus, le coucou à d'autres que le poisson, — de même le *dharma* universel se divise en une quantité de *dharma*s séparés, qui varient chez telle ou telle caste, tribu, profession, etc. Ce qui est bon pour un homme ne l'est pas obligatoirement pour un autre ; le *dharma* des brahmanes diffère de celui des guerriers, celui des tisserands diffère de celui des blanchisseurs et ainsi de suite. Il en est de même des croyances ; elles correspondent aux exigences individuelles et pour cette raison s'écartent les unes des autres. Un tel adore fétiches et esprits, alors qu'un autre fait sa prière dans les temples devant les images du culte ; l'un immole des chèvres à Kali, l'autre offre des grains de riz à Vishnu, l'un espère être libéré par la grâce de Krishna, l'autre aspire à s'unir avec l'âme universelle. Puisque tous les rites et doctrines qui reconnaissent le Veda et la hiérarchie des castes ont droit à l'existence, on ne peut dire d'aucune doctrine ni d'aucun rite du monde hindou, qu'il ne soit pas orthodoxe. Malgré cette tolérance apparente, l'histoire de la théologie hindouiste foisonne de luttes des diverses écoles, qui prétendent toutes avoir de la nature de la « religion éternelle » une interprétation excellente et, par conséquent, la seule vraie. Les autres doctrines ne sont pas en général rejetées comme entièrement fausses, mais présentées comme des écarts partiels de la vraie voie du salut ou comme ses degrés préparatoires inférieurs, dont il faut s'affranchir pour arriver à la vraie orthodoxie.

Cependant, en examinant au point de vue historique les nombreuses doctrines théologo-philosophiques du monde hindou, nous pouvons parler dans un certain sens de l'« orthodoxe » et de l'« hétérodoxe ». On pourrait désigner comme « orthodoxes » les doctrines qui laissent subsister intégrale-

ment l'ensemble de la tradition et s'en servent dans leurs systèmes ; comme hétérodoxes celles qui reconnaissent seulement ce qui est conforme à leurs idées et rejettent tout le reste comme hérésie ou le remanient pour l'adapter à leurs fins.

Les orthodoxes sont des smârtas, c'est-à-dire les fidèles de la tradition (« smriti »). Pour la vie ordinaire et pour le culte les smârtas acceptent les règles exposées dans les dharmashâstras et, surtout, dans les grihya-sûtras ; ils adorent indifféremment tous les dieux, en particulier cinq d'entre eux que Shankara aurait désignés comme divinités principales pour le culte au sein des familles. Il est vrai que chacun est libre d'adorer comme sienne une divinité spécialement choisie par lui (ishta-devatâ), mais cela n'implique pas que les autres dieux soient inférieurs à celle-ci. Tous les six systèmes philosophiques ont des droits égaux, mais le vedânta de Shankara prend depuis longtemps une place tellement dominante, qu'aujourd'hui, notamment dans l'Inde de l'Ouest et du Sud, le mot « smârta » est devenu exactement le synonyme de « kevalâdvaita ». Cela n'est pas étonnant puisqu'aucun autre système philosophique n'est aussi tolérant à l'égard des doctrines et des rites disparates connus sous le nom de la « vérité inférieure », en les rattachant à l'enseignement illusionniste de la « vérité supérieure » de Brahma qui les complète et les transporte sur un plan plus sublime. Pour cette raison tous les darshanas ne sont pour les smârtas que des échelons préliminaires à la doctrine de Shankara. Cette conviction est formulée par l'un de leurs représentants les plus réputés, Madhusûdana Sarasvatî (avant 1650), qui dit dans une discussion sur le système philosophique :

« Au fond, les théories de tous les apôtres qui ont créé des systèmes reviennent à l'enseignement de Vivarta (qui déclare que toute multiplicité n'est qu'apparente) et conduisent, finalement, à la reconnaissance d'un dieu suprême et unique. Or, les apôtres ne pouvaient pas se tromper parce qu'ils possédaient l'omniscience. Cependant, ils se rendirent compte que les personnes inclinées vers les choses physiques ne peuvent pas arriver d'un seul coup à la connaissance du but final de

l'homme et, pour les préserver tout au moins contre une tendance négative (on sous-entend le matérialisme), ils élaborèrent leurs diverses méthodes d'instruction. Mais les hommes n'ayant pas compris leur intention ont pris à la lettre des passages où ils semblaient enseigner des principes contraires au Veda et croyant voir dans cette tolérance une hérésie se complurent dans toutes sortes d'égarements (42). »

3. LES SECTES.

L'hindouiste orthodoxe place tous les dieux les plus importants sur le même rang et adore comme dieu suprême tantôt celui-ci, tantôt celui-là. Pour le philosophe vedântiste, sa « divinité de prédilection » ne domine qu'un monde irréel, et pour la connaissance supérieure elle s'évanouit comme un simple phantasme, parce qu'aucune existence individuelle indépendante n'est possible en dehors de Brahma, réalité suprême et unique. En opposition à cette façon de voir, les sectes défendent l'idée qu'un dieu déterminé et lui seul est l'éternel créateur et maître du monde, et que toutes les autres divinités lui sont inférieures et subordonnées. Chacune de ces sectes possède un dogme minutieusement élaboré qui, tout en s'accordant sur de nombreux points avec les dogmes hindouistes en général, s'en écarte toutefois dans beaucoup de détails qui lui sont particuliers. Elle reconnaît les Vedas et les ouvrages de smriti, mais les supplée par d'autres écritures (sanhita, âgama, tantra) dont l'importance est élevée par elle à l'égal de la révélation principale, bien que la plupart ne soient pas acceptées par les autres sectes. Chaque secte a également son rite spécial, ses propres temples et lieux de pèlerinage, ses saints, ses symboles et ses mantras. A présent comme dans le passé le total des hindouistes adhérant à des sectes est insignifiant par rapport à ceux qui n'appartiennent à aucune ; il est impossible de répartir sous forme de statistique tous les hindouistes entre des sectes déterminées comme on peut le faire, par exemple, dans les pays occidentaux dans lesquels le total des membres des différentes églises et confessions représente en même temps le total des chrétiens. En

beaucoup de cas le rapport numérique des sectes avec les orthodoxes est difficile à établir parce que leurs frontières se confondent. Par exemple, Tulsidâs, poète réputé, était par naissance brahmane smârta, mais il devint ensuite disciple de Narahari, sixième maître de la secte Râmanandi. Quoique dans ses ouvrages le dieu Râma soit surtout glorifié comme le maître suprême et unique du monde, on y trouve aussi des passages où Shiva est adoré comme dieu universel ; de même, à côté de l'amour de dieu comme voie du salut, nous trouvons toujours des doctrines panthéistes semblables à celles de Shankara. Cette attitude envers les problèmes principaux ne nous autorise cependant pas à considérer ce grand représentant du culte de Râma comme sectaire, quoique, d'après ses manifestations de foi, il faille le placer parmi les adorateurs de Râma. Il en est de même des bhâgavatas qui abondent dans l'Ouest de l'Inde. Ils sont smârtas parce qu'ils suivent la doctrine advaita de Shankara et parce que leur rite correspond au rite orthodoxe par l'adoration des cinq dieux du foyer, etc. Mais ils s'adonnent surtout à la vénération de Vishnu sous son aspect de Krishna et le Bhâgavata-purâna purement vishnouiste est leur livre sacré le plus important. Cependant d'autres sectes sont issues des bhâgavatas pour se vouer au culte exclusif de Vishnu et pour combattre violemment le monisme de Shankara. Ces exemples montrent suffisamment combien il est malaisé de discriminer nettement entre orthodoxes et sectaires. Il est, d'ailleurs, à peine possible de démontrer les relations historiques entre les divers mouvements et cela d'autant moins que l'étude de beaucoup de problèmes importants reste encore à faire. En outre, une étude semblable nous mènerait loin des buts de ce livre. Nous nous contenterons ici d'un court résumé concernant les mouvements principaux.

a) *Le vishnouisme.*

Le vishnouisme ajoute aux ouvrages de révélation et de tradition universellement reconnus une série d'écrits sectaires dont l'autorité n'est acceptée que par lui seul ; ce sont les

livres dits āgamas, rédigés, autant que nous le savons, dans la seconde moitié du premier millénaire après J.-C. Le système qu'ils exposent s'appelle pancarātra (« cinq nuits »). Le sens de cette expression est incertain. Une partie des commentateurs indiens pense que le titre veut dire, qu'en comparaison avec cette doctrine toutes les autres sont obscures comme la nuit ; d'autres croient que le pancarātra serait ce qui cuit (pac), c'est-à-dire anéantit la nuit de l'ignorance. Encore un autre ouvrage affirme que « rātra » signifie le savoir, donc pancarātra serait un manuel enseignant les cinq sortes du savoir. Ces étymologies contradictoires données par les Hindous montrent jusqu'à quel point l'origine et la signification du mot pancarātra sont obscures pour eux-mêmes. Selon Schrader le mot remonte peut-être au pancarātra sattrā (le sacrifice des cinq nuits), évoqué dans le Shatapatha-brāhmaṇa, 13, 6, 1, grâce auquel Nārāyaṇa (Vishnu) devint identique avec l'univers en se sacrifiant lui-même. On devrait alors voir dans cette interprétation du titre une tentative d'expliquer le nom à l'aide d'une histoire mythologique dans le sens du dogme principal du système qui préconise l'épanouissement d'un dieu dans l'univers. Les débuts du pancarātra datent de l'époque du Mahābhārata dans lequel il est mentionné à plusieurs reprises. L'enseignement des āgamas est conforme sur beaucoup de points à celui des épopées, quoiqu'il se soit ensuite enrichi par l'incorporation d'éléments tirés de la littérature et de la philosophie. Tout à fait caractéristique pour les āgamas est l'entrée en scène de la doctrine des shaktis, énergies divines imaginées sous aspect féminin.

D'après ce système, la création périodique du monde se produit par le fait que Vishnu extériorise la shakti qui lui est identique dans le sens le plus élevé ; sous ses deux aspects, comme Kriyā-shakti (la force de l'action) et comme Bhūtishakti (la force de la genèse), elle est la causa efficiens et la causa materialis du monde. L'épanouissement graduel de la déité cosmique dans un univers par la médiation de ses vyūhas (cf. p. 128) continue sous l'action constante de la shakti jusqu'à l'achèvement de la création. Les âmes éter-

nelles qui peuplent le monde, oubliées de leur origine divine, commettent des actes qui, selon le jugement de Vishnu, les retiennent dans le sansâra ou les font tomber dans l'« aveugle obscurité ». Seules les âmes qui ont compris le grand mystère de la doctrine pancarâtra trouvent par leur dévouement pieux la vraie connaissance de dieu et seront unies à Vishnu dans le ciel Vaikuntha.

Des rites somptueux s'ajoutent à cette théologie pénétrée d'idées shâktistes. Des indications détaillées sont données sur la construction des temples et l'adoration des images ; l'influence tantrique se manifeste également par l'acceptation du nouveau yoga (p. 140).

Les sectes principales du vishnouisme s'appuient sur les pancarâtra-âgamas, mais l'influence de ces derniers sur le système varie beaucoup selon les époques. La méditation sur les vyûhas, qui joue un grand rôle dans toute la littérature ancienne des vishnouites, perd son importance ; à sa place on cherche à résoudre sous des formes toujours nouvelles l'énigme des relations entre le dieu, le monde et les âmes. La lutte contre le théopantisme illusionniste de Shankara est à la base de toutes les solutions proposées ; les maîtres vishnouites affirment avec force que le monde n'est pas une apparence. Les rapports entre la divinité, le monde et les âmes sont compris différemment par les quatre écoles (sampradâya). Râmânûja (xi^e s.) considère le monde et les âmes comme produits par la transformation de Dieu : Dieu est l'âme de tout, la matière et les êtres sont comme les membres de son corps. Selon Nimbârka (xii^e s.) la matière et les âmes constituent une unité avec Vishnu en tant qu'ils dépendent de lui. Pour Vallabha (xv^e s.) Dieu est bien la base de tout, mais de ses attributs divins, être, pensée et jouissance, les deux derniers sont obscurcis dans la matière et le dernier dans l'âme. Madhva (xiii^e s.) enseigne un dualisme pur : Dieu, la matière et les êtres sont des entités éternelles, leur différence est originelle et infranchissable. Ces points de vue divers sont expliqués avec une grande ingéniosité et soigneusement motivés dans les commentaires des brahma-sûtras, des upanishads et de la Bhagavadgîtâ. Ces commentaires

forment la base philosophique non seulement pour les écoles créées par les grands commentateurs eux-mêmes, mais aussi pour des sectes qui se constituèrent plus tard. Toutes ces sectes considèrent l'amour (bhakti) de Vishnu comme l'unique moyen efficace pour obtenir la délivrance. Toutefois, dans des détails on trouve des divergences : les uns enseignent que l'homme ne sera sauvé que par la grâce divine seule, que ne pouvant rien faire par lui-même, il doit se laisser retirer du sansâra, comme le chaton que sa mère prend dans sa gueule sans qu'il bouge. Par opposition à cette « école du chat », l'« école du singe » apprend que l'homme doit collaborer activement à sa libération, en se cramponnant de toutes ses forces au dieu, comme le petit singe qui enlace de ses bras la mère qui le porte.

Tandis que certains vishnouites vénèrent d'une façon identique Vishnu et toutes ses incarnations, d'autres ont conçu une telle préférence pour une seule manifestation de Vishnu que pour eux Râma ou Krishna est devenu le point central de toute leur pensée religieuse. Le représentant principal du culte de Râma fut l'ascète Râmânanda (xv^e s. ou avant), ancien disciple de l'école de Râmânuja et fondateur d'une secte florissant encore de nos jours. Il se distingua parmi beaucoup d'autres théologiens justement parce qu'il professa des opinions plus libres à l'égard des règles des castes et accepta dans sa communauté les membres des corporations inférieures, voire même les hors-caste et les musulmans ; il a dit :

« Ne demande pas avec qui l'homme peut avoir des relations, ni avec qui il a droit de manger ; n'appartiennent à Hari que ceux qui adorent vraiment Hari. »

Des élèves de Râmânanda ont fait naître plus tard les mouvements de réforme qui s'efforcèrent à unir l'islam et l'hindouisme, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Mais le représentant le plus considérable du culte de Râma à toutes les époques fut le poète Tulsidâs (1532-1623) dont les opinions religieuses ont été mentionnées p. 268. Insistant sur l'approfondissement intérieur de la vie religieuse et recommandant au pécheur de se confier sans réserve à Râma, il chante :

« O homme ! Abandonne les nombreux rites injustes, les dogmes et les doctrines : ils n'apportent que le chagrin, l'affliction et la haine ; n'embrasse plein de dévouement et d'amour que les pieds de Râma, — ainsi parle Tulsidâs (43). »

Krishna, autre incarnation de Vishnu, trouva peut-être encore plus d'adeptes que Râma. La croyance en Krishna eut un très grand nombre d'expressions extrêmement variées. Les grands poètes marâthes, Nâmdev (xv^e s.) et Tukârâm (xvii^e s.), ainsi que d'autres krishnaïtes, lui consacraient leur adoration exclusive et le glorifiaient comme le maître omniprésent du monde. D'autres toutefois honorent Krishna et à son égal Râdhâ, sa bien-aimée. D'innombrables poètes chantent leur amour, leur badinage, leur querelle, leur séparation et leur réconciliation. Ici, comme il est fréquent dans l'Inde, l'érotisme et la mystique apparaissent liés intérieurement, parce qu'ici la description d'une passion sensuelle sert de véhicule pour l'image d'un fait métaphysique, comme l'éloignement de l'âme humaine de Dieu, ses efforts infructueux pour le retrouver et sa réunion finale avec la divinité.

Le Bengali Caitanya, contemporain de Luther, fut un adepte exalté du culte de Krishna-Râdhâ. Il était tellement monomane de l'amour de Krishna que, croyant partout le voir et entendre le son de sa flûte, il se mettait à danser jusqu'à tomber en extase, s'imaginant qu'il contemplait les jeux du dieu avec des bergères. L'élément érotique du culte de Krishna est particulièrement accentué chez Harivans (1522-1587), fondateur de la secte des râdhâvallabhis qui vouent à Râdhâ leur adoration à un degré encore plus haut qu'à Krishna lui-même. Citons ici comme exemple de cette poésie érotico-mystique une pièce de Harivans décrivant l'amour de Râdhâ et Hari (Krishna).

« Râdhâ et Hari en habits précieux se reposent dans un bosquet charmant. L'éclat de la pleine lune brille à travers la nuit d'automne. Le dieu basané enlace la svelte à la peau dorée, comme un sombre voile de nuages embrasse les tiges de l'éclair par une nuit orageuse. Ils sont splendides dans leurs vêtements écarlates et safranés, leurs cœurs sont un brasier flamboyant, l'air parfumé et frais souffle doucement.



Angkor Wat.



a) Une pagode à Soochow (Chine).



b) Les temples Horyu-ji à Nara (Japon).

Beaux ils sont couchés sur des feuilles et des fleurs ; il lui parle sur les tons les plus doux, elle se défend dans un jeu pudique. Charmé, il frôle encore et encore ses seins, son collier de perles, ses hanches. Elle se défend de son ardeur en se refusant timidement. Ainsi joue dans les délices le sublime, le haut. La flamme de sa passion brûle dans les étreintes et le fleuve de son amour purifie le monde (44). »

Aussi sensuelles que puissent nous paraître ces strophes et d'autres de Harivans, un Hindou y trouve exprimé un sentiment élevé, religieux. Les gosâins, qui vénèrent l'auteur de ces vers comme leur maître et conservent ses ouvrages comme des écritures sacrées, sont, comme l'a écrit F. S. Growse, pour la plupart des gens mariés bien respectables et contrastent avantageusement par leur conduite avec les fidèles d'autres fondateurs de sectes dont les doctrines reposent sur des bases plus philosophiques.

Il est indiscutable que le krishnaïsme érotique pouvait facilement conduire aux excès, mais le piétisme chrétien a aussi donné lieu aux exagérations dans ce qu'on appelle la « cagoterie ». Un célèbre exemple est fourni ici par la secte des vallabhâcâryas, adeptes du grand théologien mentionné déjà p. 270. Ses membres appartiennent en majorité aux riches familles marchandes de l'Inde du Nord. Cette secte qui nie l'ascèse et prêche la joie de vivre, voit jusqu'à nos jours dans les descendants de Vallabha les incarnations humaines de Krishna ; par conséquent dans un certain sens nous avons ici devant nous une parallèle aux « bouddhas vivants » tibétains. Les chefs de la maison Vallabha appelés mahârâjas (les grands princes) sont adorés comme des dieux par les membres de la communauté. Ils vivent dans un grand luxe en de somptueuses maisons communiquant avec le temple où ils se laissent adorer par leurs fidèles. Le pouvoir que les mahârâjas exercent sur les membres de leur confrérie est illimité. Ils enseignent que « dhan, tan, man », le bien, le corps et l'âme doivent être entièrement à leur disposition. Ils ont non seulement de grosses exigences financières, mais obtiennent que les femmes et les filles de leurs adhérents se livrent à eux. Une série d'esclandres éclatés en 1860 dans la communauté

vallabha de Bombay, aboutirent à des procès qui occupèrent longtemps les tribunaux. Malgré que ces procès aient mis en lumière l'immoralité des mahârâjas, néanmoins leur autorité auprès de la majorité des fidèles ne fut point amoindrie. Cela servit plutôt à souligner l'ascendant des « gurus » sur leurs disciples. Quelques membres de la confrérie ayant refusé de se soumettre à leurs désirs, les mahârâjas firent la grève : ils fermèrent leurs temples et ne se laissaient plus adorer. Or, comme leurs adeptes ne pouvaient pas prendre un repas sans avoir honoré auparavant le matin le maître divin, ils furent obligés de jeûner et, finalement, durent se rendre. Même plus tard, les poursuites judiciaires ne portèrent pas atteinte au prestige des mahârâjas. Ainsi, un de ces derniers impliqué dans une affaire de cambriolage des postes et condamné à la prison n'a pas perdu de ce chef son prestige. Les vallabhas étaient indignés par la peine infligée à leur dieu pour une autre raison : craignant qu'à cause de la nourriture qu'on lui donnerait en prison il pourrait perdre sa caste, ils demandèrent au gouvernement des mesures pour modifier en sa faveur le régime alimentaire des détenus ; mais cette demande n'eut pas de succès.

b) *Le shivaïsme et le shaktisme.*

Le shivaïsme a donné également naissance à de nombreuses sectes. Comme nous l'avons vu (p. 130) on parle de bonne heure de l'école des pâshupatas. Nous trouvons au moyen âge une série de sectes qui en sont nées ou semblent dépendre d'elle comme l'école de Lakulisha et d'autres. La conception théologique de ces sectes est pluraliste. Shiva, le maître (pati) est considéré comme différent des âmes (pashu, littér. bétail). La libération est obtenue par l'acquisition de la vraie connaissance de Dieu et par la grâce de Shiva. Les expédients recommandés pour arriver à ces fins sont en partie d'une nature très bizarre. Ainsi, les kâpâlikas croient qu'on peut acquérir des pouvoirs surnaturels en faisant preuve d'une indifférence complète envers les choses de ce monde ; ils portent avec eux un crâne humain qui leur sert de gobelet

pour boire, mangent des plats repoussants, etc. Chez d'autres la foi dans l'utilité d'une ascèse extérieure de ce genre se combine avec la croyance en l'efficacité des élixirs de longue vie et pour devenir plus parfaits ils s'appliquent des traitements au mercure.

Les doctrines des shivaïtes, basées sur un canon des écritures sacrées spéciales dites Agamas, appartiennent à un niveau plus élevé. Ces systèmes sont le fruit de méditations profondes sur le rapport entre Shiva et les âmes.

La philosophie trika de Vasugupta (ix^e s.) originaire du Kashmîr soutient l'identité absolue des deux (45). D'après elle, le mouvement cosmique n'est rien d'autre que l'expansion de Dieu par sa force immanente ; les trois principes de ce système auxquels il doit son nom (« trika » veut dire « triple »), Shiva, Shakti et les âmes individuelles ne sont en fin de compte qu'une unité indivisible. Toute multiplicité n'est que le jeu trompeur de Dieu ; celui qui se reconnaîtra soi-même en Shiva, est libéré.

La doctrine kashmirienne de l'identité de Shiva avec tout ce qui existe est chantée également en vers par des poètes. Ainsi, Utpala (x^e s. après J.-C.) chante le dieu, adoré par les dévots sous l'aspect d'une image cultuelle, comme maître du monde différent d'eux, mais qui pénètre pourtant l'univers tout entier, dans ces strophes :

« Lorsque je ferme les yeux en m'absorbant en Dieu et émerveillé jouis en moi-même du miracle de l'amour divin, alors dans ma reconnaissance je voudrais adorer même l'herbe ici sur le sol, je voudrais l'adorer par le grand cri : « Salut à Shiva ! » O suprême, quoique tu sois vénéré par les pieux qui te servent, tu es, ô maître des dieux, identique avec eux-mêmes et bien que nous tous te voyons comme réel et visible, tu te révéles miraculeusement comme l'esprit universel (46). »

La philosophie trika domine au Kashmîr depuis le ix^e jusqu'à xiv^e s. Elle fut ensuite chassée par l'islam. Cependant des systèmes shivaïtes qui lui sont apparentés prospèrent encore à présent dans l'Inde du Sud. Le plus important d'entre eux est le « Shaïva Siddhânta » dans le pays des Tamils. Ses premiers adeptes étaient des poètes, dont le principal Mânikka-

vāsaga, vécut vers 900 après J.-C. Le shivaïsme kashmirien s'approche du monisme idéal de Shankara, quoiqu'il conçoive le monde non comme une illusion, mais comme l'extension de Shiva lui-même réalisée à l'aide de sa shakti. Le shivaïsme tamil se rapproche davantage des idées de certains philosophes vishnouites sur la relation entre le dieu et l'univers (p. 269). A côté de Shiva on accepte encore quatre autres substances qui, tout en lui étant subordonnées, sont elles aussi éternelles. Ces substances sont : a) les âmes individuelles, b) les liens qui entravent leurs capacités, notamment l'ignorance (ânava), les actes (karma) et la matière (mâyâ). Le dieu agit dans le monde par sa shakti. La libération est la délivrance de l'âme des liens. Elle ne peut être obtenue que par la grâce de Shiva ; elle consiste dans un état d'union intérieure avec le dieu, ce qui ne met pas, toutefois, fin à l'individualité. A côté d'une riche littérature tamile le shivaïsme de l'Inde du Sud a produit également des ouvrages en sanscrit ; cependant les thèses de ces derniers semblent s'écarter dans les détails un peu de ceux des Tamils. Le commentaire des Brahma-sûtras écrit par Shrikantha vers 1400 présente de telles analogies avec les travaux de Râmânûja, qu'on désigne Shrikantha comme « caura » (voleur, plagiaire).

Une autre secte shivaïte possédant encore de nos jours de nombreux adhérents, est celle des « vira-shaivas » ou « lingâyats » (lingaïstes) qui tirent leur nom d'un petit phallus enfermé dans une capsule qu'ils portent toujours autour du cou. La communauté des lingâyats aurait été fondée ou réformée par Basava, ministre d'un roi canarais qui vécut au XII^e s. Son dogme enseigne l'épanouissement cosmique de Shiva et l'union avec l'Absolu de l'âme délivrée. La doctrine lingâyat paraît si parfaite à ses fidèles, qu'ils supposent que celui d'entre eux qui meurt atteint immédiatement la délivrance. C'est pourquoi les lingâyats n'incinèrent pas leurs morts, mais les enterrent, alors que les hindouistes réservent ce traitement aux ascètes. Le sacrifice shrâddha, célébré par les lingâyats chaque année en automne, n'est pour eux qu'une fête commémorative qui n'a pas la signification du sacrifice aux morts hindouistes (p. 68). Les adeptes de Basava nient la néces-

sité de la renaissance pour tous les adhérents de leur communauté reconnus fidèles et étant en possession de tous les droits que cette fidélité leur confère, mais il ne faut pas en conclure, comme on le fait souvent, qu'ils rejettent en général la doctrine de la métempsycose. F. O. Schrader a démontré qu'ils croient à la réincarnation des âmes, tout en se croyant privilégiés grâce aux avantages de leur religion. Leur vie sociale et leur culte diffèrent sur de nombreux points de ceux des hindouistes : ils repoussent le culte des images et les pèlerinages, donnent aux femmes l'égalité avec les hommes et permettent aux veuves de se remarier. Ils ont une organisation sociale particulière : Basava abolit complètement les castes, mais on prétend que dans la suite ce régime a ressuscité, car actuellement les lingâyats se divisent en trois classes composées à leur tour de castes nombreuses. Les jangamas, prêtres héréditaires, constituent la classe supérieure. Une partie d'entre eux mène une vie ascétique dans des monastères qui sont les centres spirituels de la communauté. Ces monastères fournissent les « pères spirituels » (guru) qui instruisent les profanes et accomplissent les rites familiaux.

Le shaktisme se rattache intimement au shivaïsme. Nous avons déjà vu quel grand rôle la notion de « shakti » joue dans tous les systèmes shivaïtes. Il est souvent difficile de tracer une ligne de démarcation nette entre les deux religions, qui ne diffèrent en pratique que par l'attribut du rôle principal à Shiva ou à la shakti ; d'après les doctrines des shâktas, aussi bien que d'après celles des shaivas, tous les deux sont d'une substance identique. Nous avons déjà parlé en détail de l'enseignement et des rites essentiels du shaktisme (p. 130). D'ailleurs, doctrines et rites n'ont subi que peu de changements dans la suite.

Le shaktisme dans ses formes inférieures, avec son culte du terrible et ses rites étranges, a certes quelque chose de repoussant pour les occidentaux, mais il est injuste qu'on l'ait condamné sans prêter attention aux formes supérieures de cette religion, à son abandon confiant à la « mère », ainsi qu'à sa profonde idée philosophique de l'unité de tout ce qui existe. Comme exemple du sens religieux fervent, exprimé dans les

hymnes dédiés à Durgâ, je cite une poésie du Bengali Kama-lâkânta Bhattâcârya, qui vécut au début du siècle précédent :

« Partout, ô mère, où ta volonté me guide sur le chemin de la vie, tout me sert au mieux si je pense à toi. La vie, la douleur et le travail je les accepte volontiers, si dans mon intérieur je te vois, ô sombre de nuage. Que je m'enduisse de cendre, que je brille de bijoux, que j'habite au pied d'un arbre, que je sois assis sur un trône, — ô mère, Kamalâkânta accepte d'un cœur serein le sort que tu lui réserves, pourvu que tu demeures dans le temple de son cœur (47). »

II. LES INFLUENCES ISLAMIQUES.

Grâce à sa position géographique unique en son genre, l'Inde a pu déployer au cours des millénaires une vie spirituelle originale, sans être sensiblement influencée par les civilisations hétérogènes des nations étrangères. Les peuples étrangers qui, pendant quelques temps, parvinrent à se soumettre quelques parcelles du pays, furent incapables de marquer les Hindous du sceau de leur esprit, ils ne purent pas une seule fois se maintenir et furent toujours absorbés par la civilisation hindouiste. Ils devinrent eux-mêmes hindouistes et entrèrent ainsi dans cette communauté religieuse sociale si disparate qui se forma par la fusion des Aryens avec les Dravidiens. Ce n'est que dans la seconde moitié du 1^{er} millénaire après J.-C. que dans l'histoire indienne pénètre une civilisation étrangère, qui par ses idées religieuses et ses institutions sociales entra dans un brusque conflit avec celle des hindouistes et qui jusqu'à présent n'a jamais pu s'en accommoder tout à fait, — c'est l'islam.

Les hindouistes ont fait la première connaissance avec l'islam par l'intermédiaire des marchands arabes qui vinrent non seulement dans les provinces du Nord, mais déjà au VIII^e s. à la côte de Malabar. Toutefois, une influence durable

sur la vie intellectuelle indienne ne fut exercée par la religion du Prophète que lorsque les armées musulmanes subjuguèrent à leurs chefs de nombreuses contrées habitées par les Hindous. Le premier empire musulman fut créé en 712, dès la conquête du pays de Sindh par Mahommed Ibn Kâsim. Cependant, cette première fondation d'un État islamique n'intéressa pas le reste de l'Inde ; ce ne fut que 300 ans plus tard que la puissance musulmane s'étendit davantage lorsque les princes de Ghazni, Sabuktigin et son illustre fils Mahmûd, firent irruption dans le Panjâb et annexèrent ce pays. Mahommed, sultan de Ghor, et son général Kutb-ud-dîn Ibak continuèrent les conquêtes ; le second, après la mort de son souverain dont il avait jadis été l'esclave, devint maître indépendant du pays soumis et commença la lignée des sultans de Delhi. Toutefois, pour le moment aucun grand empire islamique centralisé ne s'organisa sur le sol indien et ce ne furent que des satrapies et principautés musulmanes au Bengale, Bihâr, Gujarât, Dekhan, etc. Elles reconnurent en partie la suprématie de Delhi, mais faisaient leur propre politique et se battaient souvent entre elles. La réunion de la majeure partie de l'Inde sous le sceptre d'un empereur musulman eut lieu pour la première fois sous Bâber. Celui-ci en 1526 défit le sultan Ibrahim de Delhi et prit le titre de « Pâdshâh ». L'empire des Mogols atteignit sa plus grande prospérité sous ses successeurs Humâyûn, Akbar, Jahângir, Shâhjahân et Aurangzeb. Après la mort de ce dernier souverain l'empire tomba dans une décadence rapide. Les troubles intérieurs, les luttes avec les gouverneurs des provinces qui tentèrent de se rendre de plus en plus indépendants, les guerres avec les Hindous redevenus plus forts, en particulier avec les Marâthes et les Sikhs, et surtout l'extension incessante de la puissance britannique qui finalement étendit sa domination sur l'Inde tout entière, hâtèrent sa chute. Le dernier Grand Mogol mourut prisonnier des Anglais en 1858.

La civilisation islamique a fortement influencé celle de l'Inde. Ces influences apparaissent dans l'art, dans la vie politique, dans les traditions sociales (réclusion des femmes dans les « zenanas »), mais leur création principale fut la lingua

franca, comprise dans la plus grande partie de l'Inde l'« urdû ». Le mot « urdû » signifie « camp de guerre » ; il est à l'origine de notre mot « horde ». Le dialecte hindi de l'Ouest, enrichi de très nombreux mots arabes et persans, fut parlé dans le « camp », c'est-à-dire à la cour, et, écrit en caractères arabes, il obtint le nom « zabân-i-urdû », c'est-à-dire la langue du camp. Il est utilisé non seulement dans la vie quotidienne, mais sert aussi à un mouvement littéraire qui a pris pour modèle surtout la littérature persane. On voit jusqu'à quel point l'action du persan sur la langue populaire indienne fut importante par le fait que même des poètes hindous célèbres comme Tulsidâs ou Bihârilâl employaient beaucoup de mots d'origine persane ou arabe tout en traitant de sujets purement hindouistes.

A l'apogée du pouvoir des souverains musulmans les mahométans manifestèrent souvent envers les hindouistes une hostilité extrême. Ils forcèrent beaucoup d'hindouistes à changer de religion et, lorsque leurs efforts de conversion restèrent vains, ils les molestèrent âprement. Ils les soumièrent à un impôt individuel perçu de la façon la plus humiliante. Dans l'ordonnance qui inaugura cet impôt il était dit : « Lorsque le percepteur des impôts du Diwân ordonne aux hindouistes de payer, ils doivent s'exécuter avec humilité et soumission parfaites, et si le percepteur veut leur cracher dans la bouche, ils doivent l'ouvrir sans manifester le moindre signe de peur de souillure. Le but de cette humiliation et du crachat dans la bouche est d'éprouver l'obéissance des sujets mécréants, d'étendre la gloire de l'islâm et de montrer le mépris aux fausses religions (48). » Cette conduite cruelle du conquérant provoqua naturellement la haine et l'exaspération des hindouistes ; ils cherchaient à se venger par tous les moyens possibles et dans leurs écrits comparaient les musulmans aux démons malfaisants dont la destruction est une œuvre pie.

Cependant, ces mauvaises relations entre les conquérants et leurs sujets n'étaient nullement la règle partout et toujours. Nous rencontrons beaucoup de preuves d'une très large tolérance des deux côtés et de nombreuses tentatives d'écarter

ou d'aplanir les différends. Les souverains mahométans s'intéressèrent vivement à la littérature de leurs sujets hindouistes, cherchèrent à la connaître et l'encouragèrent de toutes les manières. Ainsi, la première traduction bengali du Mahābhārata (p. 126) fut faite sur l'ordre du sultan Nasir Shāh (xiv^e s.). Ces Mécènes de l'art poétique permirent, sans dommage pour leur orthodoxie musulmane, aux poètes hindous de leur cour de les glorifier comme « incarnation de Vishnu dans la période de Kali ». L'influence de l'hindouisme fut profonde sur la vie spirituelle des poètes mahométans. Toute une pléiade de ces derniers traita de sujets purement hindouistes et chanta Krishna et Rādhā, Shiva et Kālī. L'exemple le plus célèbre de la poésie d'un musulman complètement imbu d'idées hindouistes est la « Padmāvatī » de Mālik Mohammed, un fakir qui fut à son apogée vers 1540 et dont la tombe à Amethi est encore aujourd'hui visitée par les fidèles. L'héroïne de cet ouvrage est la belle princesse Padmāvatī de Ceylan, épouse du roi Ratan Sen de Citaur, mais poursuivie par l'empereur Alāuddīn de Delhi. Ne pouvant pas la surprendre par la ruse, Alāuddīn partit en guerre contre Citaur. Dans une bataille Ratan Sen fut mortellement blessé et mourut dans les bras de son épouse qui monta sur le bûcher pour ne pas devenir la proie du conquérant. Ce conte, auquel des faits historiques servaient de modèle, fut traité par Mālik Mohammed avec un grand art et beaucoup de force poétique ; Mālik suit dans une large mesure les voies de la pensée religieuse et à la fin de son poème lui donne une interprétation allégorique. Citons comme exemple du mélange d'idées islamiques et hindouistes deux passages du début du poème.

C'est du pur hindouisme lorsque le poète dit : « Je médite sur un créateur éternel qui répandit la vie et fit naître le monde (sansāra). D'abord il créa la lumière (le dieu Shiva souvent identifié avec Adam par les musulmans), ensuite il créa le mont Kailāsa (demeure de Shiva). Il produisit le feu, l'air, l'eau, la poussière et en fit des formes multicolores. Il fit des incarnations (avatāras) sous de nombreux aspects. Il créa le Tout cosmique (brahmānda) avec ses sept continents et l'univers avec ses quatorze mondes.... Il créa les rākshasas,

bhûtas, pretas, il créa les bubhukshus, devas et daityas (différentes espèces d'esprits, dieux et démons de la mythologie hindouiste) ». Après avoir décrit dans ce style la grandeur de Dieu, le poète passe dans le domaine islamique et dit : « Dieu créa un homme sans défaut du nom de Mohammed, immaculé comme la pleine lune.... Dieu fit de lui son messenger dans l'univers ; celui qui prit son nom franchissait les deux mondes (l'en-deçà et l'au-delà).... Mohammed avait quatre amis : Abu Bekr, Omar, Osman et Ali. Tous les quatre n'avaient qu'un seul avis, une seule parole, un seul chemin et une seule communauté. Chacun enseignait la même et l'unique parole reconnue et lue dans les deux mondes. Ils lurent la même écriture sacrée (purâna ; le Coran) envoyé sur la terre par le créateur et ceux qui ont perdu leur route retrouvent le bon chemin lorsqu'ils écoutent ce livre. »

La grande appréciation dont jouissait la « Padmâvatî » décida le poète musulman Alaol (xviii^e s.) à la traduire en bengali sur l'instigation du ministre Mâgana Thâkur de l'Arakan, autre musulman. Les copies de sa traduction, considérée comme un chef-d'œuvre de la poésie bengali fortement « sanscritisée », rédigées en écriture arabe furent conservées par les mahométans du Chittagong et nous sont ainsi parvenues.

Si les princes et les poètes musulmans adoptèrent de cette façon les idées hindouistes, il n'est pas étonnant de voir que les idées religieuses des masses populaires trahissent une forte empreinte hindouiste. Les descendants des gens qui furent convertis par l'épée à la foi du Prophète, ou qui n'ont accepté l'islam que superficiellement pour échapper à la contrainte des castes ou au paiement de l'impôt individuel, tenaient fermement à beaucoup de coutumes de leurs ancêtres. Ils prenaient part aux fêtes hindouistes, adoraient la déesse de la variole Shitalâ, ou encore Kâlî, conservaient des usages résultant de l'institution des castes et se mettaient en opposition au droit musulman par le maintien des lois de leurs clans sur l'héritage.

L'incorporation des doctrines indiennes dans la pensée même des mahométans instruits en philosophie fut très

facilitée par le fait que la sagesse hindoue trouva de bonne heure accès dans l'islam, en particulier dans le sùfisme.

L'islam a agi sur l'hindouisme de multiple façon. Les hindouistes honorent les tombeaux des saints et des martyrs musulmans comme ceux des héros de leur propre croyance. L'exemple le plus éclatant est peut-être la vénération des « cinq saints » (panca-piriya) au Bihâr, Bengale et Panjâb, auxquels on sacrifie des coqs sous la direction d'un fakir dafâli. Le rapport religieux étroit entre les hindouistes et les musulmans conduisit même à la création d'un objet d'adoration commun à tous les deux dans la figure du saint Satya Pir, qui par endroits est identifié avec le dieu hindouiste Satya Nârâyana. Un exemple curieux de syncrétisme est présenté par la petite Allah-upanishad, parue probablement à l'époque de l'empereur Akbar, et dans laquelle Allah et Mohammed sont invoqués à côté de Vishnu, Varuna et Mitra.

Actuellement il existe toute une série de communautés dont on ne sait pas s'il faut les ranger parmi les musulmans ou parmi les hindouistes. Par exemple, au Gujarât les « Matia Kumbis » font diriger leurs cérémonies principales par des brahmanes. Cependant, ils se considèrent comme les fidèles d'Imam Shah, saint de Pirana, et de ses adeptes et enterrent leurs morts comme les musulmans. Les « sheikhadas » font célébrer leurs mariages par un prêtre hindouiste et un prêtre musulman ; les « momnas » pratiquent la circoncision, enterrent leurs morts et lisent le Coran gujarâti, mais suivent le cérémonial hindouiste dans leurs mœurs et coutumes (49).

On sait que l'on a très souvent essayé de fondre l'islam et l'hindouisme en une seule religion. Le grand Akbar voulait créer une « croyance divine » (tauhid ilâhi) qui devait englober les religions de tous ses sujets. Cette tentative de forger artificiellement une religion nouvelle eut aussi peu de succès que celle du roi égyptien Amenophis IV ; elle ne fut pas reconnue et disparut à la mort de son fondateur. Mohammed Dârâ Shikoh, arrière petit-fils d'Akbar, eut des tendances analogues. Il fit traduire en persan les upanishads, mais fut décapité en 1659 sur l'ordre de son frère impérial Aurangzeb, un sombre fanatique.

Plus fructueux que les efforts politiques d'unification des princes, furent ceux faits par les fondateurs des sectes. S'ils ne réussirent pas à unir tous les hindouistes et les musulmans, ils ont pu atténuer tout au moins dans les cadres de leurs communautés l'opposition entre l'islam et l'hindouité. Le représentant le plus considérable de ce mouvement réformateur monothéiste fut Kabir.

La vie de Kabir est entourée d'une foule de légendes. D'après la tradition il fut trouvé en 1440 comme enfant nouveau-né dans une fleur de lotus de l'étang de Lahâr, près de Bénarès, par le tisserand musulman Nirû et son épouse Nimâ. On prétend qu'il avait été conçu d'une manière miraculeuse par sa mère, une veuve brahmane, et abandonné par peur de médisances ; d'autres disent qu'il descendit directement du ciel sur la terre. Nirû et Nimâ élevèrent l'enfant comme leur propre fils dans la foi mahométane. Mais de bonne heure le garçon manifesta aussi une grande vénération à Râma, le dieu des hindouistes et se fit ainsi beaucoup d'ennemis parmi ses coreligionnaires. Néanmoins le jeune Kabir ne se laissa pas détourner de son chemin. Il était, — au moins la tradition l'affirme, — un élève du fameux saint vishnouite Râmânand et finalement créa sa propre doctrine qui cherchait à fondre en une seule unité l'hindouisme et l'islam.

De son père adoptif, Kabir apprit le métier de tisserand qui lui fournit ensuite les moyens d'existence. Il consacra ses moments de loisir uniquement aux pratiques religieuses. Une ascète, Loi, fut son élève dévouée et plus tard sa femme, dont il eut un fils et une fille. Toutefois, une légende affirme que Kabir a vécu sa vie entière comme un ascète et que les enfants furent mis au monde d'une façon surnaturelle, notamment en faisant ressusciter deux cadavres prêts à être ensevelis. Kabir passa la plus grande partie de sa vie à Bénarès, mais il entreprit souvent de grands voyages. Il mourut en 1518 à Maghâr dans les Provinces Réunies pendant l'un de ses déplacements. Après sa mort ses disciples discutèrent si son corps devait être brûlé selon le rite hindouiste ou enterré d'après la coutume islamique. Comme on n'arrivait pas à

tomber d'accord, Kabir aplanit le différend lui-même : il apparut aux yeux de ses fidèles et leur ordonna d'enlever le drap mortuaire de la bière. Lorsque les disciples eurent obéi au maître, ils ne trouvèrent à la place du corps inanimé qu'un monceau de fleurs. Les hindouistes en prirent une partie pour les incinérer à Bénarès, l'autre partie fut enterrée à Maghâr par les mahométans.

La doctrine de Kabir nous a été transmise dans une longue série d'ouvrages en langue hindi ; ils sont écrits pour la plupart en vers rimés que Kabir, suivant l'usage indien, s'adresse souvent à lui-même. Ses conceptions religieuses se concentrent autour de la foi en un Dieu commun aux hindouistes et aux musulmans. Ainsi il déclare (50) :

« Un seul chemin est indiqué aux hindouistes et aux mahométans et le vrai maître nous apprend à le connaître. Kabir dit : Oyez, ô frères, oyez : vous pourrez le nommer aussi bien Allah que Râma. »

Il considère comme le salut suprême l'élévation complète vers Dieu :

« En t'évoquant je répétais : « Toi ! Toi ! » et je suis devenu « toi » et mon « moi » disparut. Lorsqu'il n'y eut plus de différence entre nous, je te vis partout où je portais mon regard. »

Les rites extérieurs ne conduisent pas vers Dieu, mais l'effort sincère de la méditation. Kabir s'écrie en s'adressant au muezzin musulman :

« Pourquoi montes-tu, mollah, sur le minaret ? Dieu n'est pas sourd, il t'entend bien d'ici. Pour son amour, tu convoques à la prière. Cherche-le dans ton cœur ! dit Kabir. »

Les disciples les plus intimes du maître parmi les adeptes de Kabir formèrent après la mort du prophète une communauté, qui compte encore actuellement un grand nombre d'adhérents (« kabri-panthis ») dans l'Inde du Nord et du Centre. Mais l'influence de Kabir s'étendait et s'étend loin au-delà des cadres de son école, puisque ses vers sont très populaires aussi chez les hindouistes et les mahométans n'appartenant pas à sa communauté.

Kabir eut toute une lignée de successeurs et jusqu'à présent il existe un certain nombre de sectes qui présentent un amal-

game de doctrines musulmanes et brahmaniques, combattent le culte des images et le polythéisme, s'élèvent contre le ritualisme et cherchent à réformer le régime des castes. Évidemment, quoique ces mouvements soient importants pour l'historien des religions, il ne faut pas surestimer leur influence sur le peuple hindou, parce qu'en somme ils n'ont pris pied que dans des milieux isolés et n'ont jamais dépassé l'état de sectes.

La communauté religieuse la plus importante surgie sous l'effet des idées de Kabîr est celle des Sikhs. Leur fondateur, Nânak (1469-1538) était un maître religieux qui enseignait au Panjâb un culte de Vishnu dépourvu d'images et pénétré de conceptions musulmanes. Sous ses successeurs dits « gurus », le nombre des Sikhs (disciples) s'accrut si fortement, qu'ils acquirent une influence politique et que les Grands Mogols eurent à lutter contre eux. Le dixième et dernier guru, Gobind Singh (1675-1708), leur donna une organisation militaire rigide ; il fit ajouter au nom de tous le mot « singh » (lion) et introduisit une série d'autres règles destinées à abolir les distinctions de castes. Après la mort de Gobind Singh la puissance politique des Sikhs diminua, mais eut encore une brillante renaissance sous le roi Ranjît Singh (1780-1839). L'annexion du Panjâb par la Compagnie des Indes Orientales (1849) fit perdre aux Sikhs leur indépendance politique, mais ils continuent à jouer un grand rôle dans la vie religieuse du Panjâb. Leur sanctuaire principal est le Temple d'Or à Amritsar où leur livre sacré, le Granth' Sâhib, est gardé avec des honneurs divins et lu à haute voix.

III. LES INFLUENCES DE L'OCCIDENT.

L'escale de Vasco da Gama à Kalikut (20 mai 1498) fit commencer une nouvelle période historique pour l'Inde qui subit de plus en plus rapidement la colonisation européenne. Les Portugais établis les premiers sur la côte de l'Ouest de

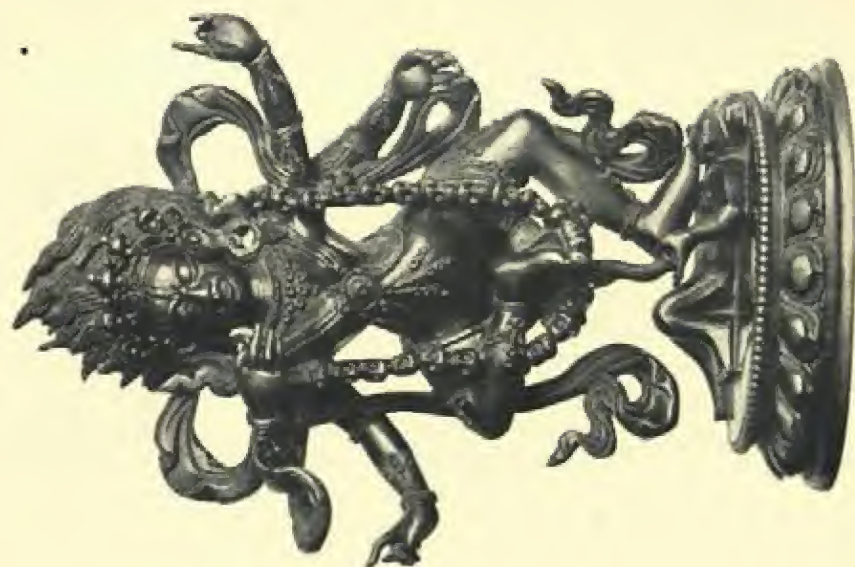
L'Inde furent suivis par les Hollandais, Danois, Français et Anglais. L'anarchie politique qui allait en s'aggravant après la mort d'Aurangzeb, l'impuissance des Grands Mogols, les querelles des princes hindous entre eux, les luttes autour des trônes et les troubles intérieurs permirent aux puissances européennes d'acquérir avec une rapidité croissante un ascendant politique. Dans la suite, les Anglais réussirent à éliminer leurs concurrents européens et à s'assurer seuls la domination dans l'Inde. Les tentatives des Hindous pour reconquérir l'indépendance de l'Empire du Mogol par la grande insurrection de 1857 échouèrent ; elles conduisirent plutôt à un resserrement des liens rattachant l'Inde à l'Angleterre, car dorénavant, au lieu de la Compagnie des Indes Occidentales, la couronne britannique elle-même prit en mains l'administration de l'Inde.

Depuis le temps de Vasco da Gama, l'Europe influença la vie intellectuelle indienne sous deux rapports. Elle fit mieux connaître la religion chrétienne aux Hindous et répandit chez eux la civilisation occidentale. Le christianisme était installé solidement dans l'Inde depuis très longtemps avant l'arrivée des Portugais ; l'apôtre saint Thomas lui-même aurait prêché l'Évangile dans l'Inde. Nous ignorons si le séjour de saint Thomas est basé sur des faits historiques ou n'est qu'une légende, mais d'après le moine Cosmas il paraît certain qu'au *vi*^e s. il y eut dans l'Inde des communautés chrétiennes, probablement des nestoriens immigrés de Perse. Au *viii*^e et *ix*^e s. ces chrétiens jouaient un certain rôle dans l'Inde méridionale ; leurs descendants dits « chrétiens syriens » comptent encore actuellement dans la Présidence de Madras trois quarts de million d'âmes. Le christianisme occidental ne fut connu dans l'Inde que depuis le *xv*^e s. Dès lors les missions catholiques et protestantes déployèrent leur activité avec un succès varié dans différentes parties du pays. D'après le recensement de 1921, le nombre des chrétiens hindous atteint aujourd'hui environ 4 millions 1/2, c'est-à-dire pas tout à fait 1 1/2 % du total de la population. Mais l'influence du christianisme dans l'Inde est beaucoup plus grande que ne l'indique le nombre de ses fidèles, non seulement parce que l'Inde est

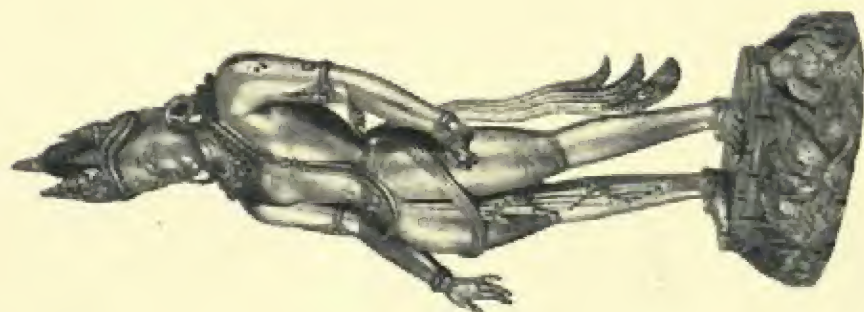
gouvernée par une puissance chrétienne, mais parce que beaucoup d'Hindous instruits, sans être chrétiens, sont sensiblement imprégnés des idées chrétiennes.

L'emprise de la civilisation européenne se fait sentir encore plus fortement. L'introduction des moyens de communication modernes, le progrès technique et la connaissance des conquêtes scientifiques de l'Occident au cours du dernier siècle ont provoqué de grands changements dans la vie économique et sociale des Hindous. Ces facteurs ont également laissé leurs traces dans leur vie intellectuelle. Naturellement, l'influence de l'Occident varie sensiblement selon les classes de la population et les régions du pays. Dans les grandes villes et dans les classes supérieures qui comprennent l'anglais, ou ont même reçu une éducation totalement anglaise, elle se manifeste beaucoup plus forte que dans d'autres couches de la population, qui vivent à la mode ancienne loin des centres du commerce et ignorent la langue anglaise. Lorsque dans la suite nous parlerons de l'influence de la civilisation occidentale, il faudra toujours nous rappeler qu'elle agit de manière directe seulement sur une élite numériquement faible, alors que dans la grande masse elle ne pénètre que peu à peu et indirectement.

Les Hindous qui ont appris à connaître le christianisme, et la philosophie et les sciences occidentales, réagirent de façon très diverse envers celles-ci. Les uns se sentirent tellement attirés, qu'ils adoptèrent intégralement les idées étrangères et cherchèrent même à fondre dans leur religion les principes anciens avec ceux nouvellement acquis. D'autres au contraire ne veulent rien savoir de l'étranger et voudraient, si cela était possible, le bannir complètement. Mais comme en pratique l'évolution ne peut pas être arrêtée, ils acceptent ce qui leur paraît indispensable et essayent sous une forme ou une autre de l'interpréter comme un bien national indien tout en restant sur leurs positions de lutte intransigeante. On peut citer un grand nombre d'exemples des deux catégories d'attitudes envers les idées européennes mais, comme j'ai traité cette question en détails dans mon livre « *Der Hinduismus* » pp. 406-462, je n'en dirai ici que quelques mots.



b) Kṛṣṇakūṭa (Nepāl)



a) Avalokiteśvara, (Tibet).

a) Un lama avec un moulin à prières.



b) Prajñāpāramitā (Java).



Le premier porte-parole important d'une fusion des pensées occidentales et orientales dans une doctrine nouvelle englobant tout, fut Râm Mohan Rai (1772-1833), un brahmane bengali qui, pendant les loisirs laissés par son emploi lucratif de fonctionnaire, étudia intensivement les différentes religions étrangères et qui, plus tard, quitta son poste pour consacrer sa vie à l'étude des questions religieuses. Par la parole et par l'écrit il se dressa contre le culte des idoles et contre les tares sociales de l'hindouisme. Son but était la restauration de la doctrine primitive du Veda corrompue au cours des siècles et la création d'un monothéisme, qu'il croyait être à la base de toutes les religions. Pour la propagande de ses idées, il fonda en 1828 à Calcutta le « Brâhma-samâj », l'association de ceux qui croient en Dieu. Cependant la direction ne resta pas longtemps entre ses mains. Un an et demi plus tard il alla en Angleterre et y mourut en 1833. Sous la direction de Debendranath Thâkur (père du poète) le Samâj restait encore essentiellement une secte réformatrice monothéiste ; mais lorsqu'en 1857 y entra Keshab Candra Sen, il en fit un système universel embrassant toutes les croyances. Les innovations que Keshab Candra Sen introduisit dans le dogme et le culte de la communauté en les empruntant au christianisme et à d'autres religions (le baptême, la communion, etc.), n'inspirèrent pas de sympathie à tous les membres et furent la cause de différents schismes. Lorsqu'en 1884 Sen mourut, le mouvement dirigé par lui perdit son importance ; toutefois, les deux autres sectes du Brâhma-Samâj qui prospèrent encore actuellement se montrèrent plus vigoureuses. Bien que les trois partis du Brâhma-Samâj ne comptent, d'après le recensement de 1921, que 6.000 adhérents, ils continuent à jouer dans la vie religieuse du Bengale un rôle qui n'est pas à sous-estimer, parce qu'ils recrutent leurs fidèles surtout dans les milieux instruits. Des mouvements de ce genre naissent souvent dans l'Inde, mais leurs tentatives de forger une synthèse artificielle englobant l'hindouisme, le christianisme et les autres religions n'obtiennent qu'un succès limité.

Contrairement au Brâhma-Samâj, l'« Arya-Samâj » fondé en 1875 par Dayânand Sarasvatî, un brahmane du Kâthiâvâr

(1824-1883), tente dans une lutte tenace contre toutes les autres croyances de restaurer la véritable doctrine des anciens Hindous. Quoique l'« Association des Aryens » enseigne à l'instar des adeptes du Brâhma-Samâj un monothéisme sans idoles et favorise les réformes sociales les plus variées, elle n'admet pas que la vérité soit ailleurs que dans le Veda et considère comme aberrations de la vraie foi toutes les religions qui n'acceptent pas son interprétation artificielle de la révélation sacrée ; par conséquent elle s'oppose non seulement au bouddhisme, à l'islam et au christianisme, mais aussi à l'hindouisme orthodoxe avec son culte polythéiste des images. Conformément à sa thèse qui fait du Veda le criterium universel, Dayânand ne se contenta pas d'y trouver l'expression de toutes ses idées réformatrices, mais croyait aussi pouvoir prouver que toutes les inventions et découvertes faites en dehors de l'Inde étaient contenues et expliquées dans les Vedas. Grâce à son orientation nationaliste, grâce à son zèle religieux fanatique et à sa propagande active, l'Arya-Samâj trouva de nombreux adeptes, notamment au Panjâb (environ 468.000 d'après le recensement de 1921) et exerce une influence qui n'est pas insignifiante.

Pour lutter contre le christianisme et les idées de l'Occident, les orthodoxes, fidèles du « Sanâtana Dharma » (p. 265), formèrent des organisations qui devaient défendre la religion de leurs ancêtres contre toutes les attaques, en employant les méthodes de propagande des missionnaires européens, — associations, meetings, sermons et pamphlets. Une riche littérature apologétique s'efforce à démontrer que les croyances traditionnelles s'accordent avec l'enseignement de la science naturelle occidentale et qu'elles sont supérieures aux cultes européens. De même les sectes vishnouïtes et shivaïtes déploient aujourd'hui une vaste activité de propagande dépassant même les frontières de l'Inde. L'animation religieuse qui se manifeste partout dans l'Inde actuelle s'exprime dans la vie politique par la liaison particulière entre les idées religieuses et nationalistes.

Tous les mouvements dont nous venons de parler n'avaient de l'intérêt que pour l'Inde même ; ils n'ont exercé aucune

influence sérieuse sur l'Occident, quoique quelques sectes hindouistes aient commencé à fonder des missions en Europe et en Amérique et que quelques-uns de leurs chefs, comme le maître du Vedânta, Svâmi Vivekânanda (1862-1902), aient propagé non sans succès les idées hindouistes dans les pays chrétiens. Toutefois, une célébrité universelle a été acquise par deux penseurs religieux, qui peuvent être considérés comme représentants des deux attitudes opposées de l'hindouisme envers la culture d'Occident : le poète Rabindranâth Tagore (Thâkur) et le chef nationaliste Mohandâs Karamchand Gândhi.

Tagore et Gândhi personnifient les deux pôles du mouvement intellectuel qui en ce moment occupe avec une violence inconnue tous les cerveaux indiens. Le poète et le tribun populaire ont beaucoup de commun. Les deux ont voué à leur patrie un grand amour prêt à tous les sacrifices. Tous deux brûlent de la flamme sacrée d'une ferveur religieuse, tous deux sont adversaires convaincus de toute violence, tous deux croient avec un espoir joyeux et enthousiaste à la victoire de leur idéal. Tagore et Gândhi ont longtemps vécu parmi les Européens et se sont aperçus de l'opposition entre la civilisation de leur peuple et celle de l'Occident. Les deux sont adversaires de l'emprise britannique et entrevoient pour leur patrie un meilleur avenir. Cependant, malgré tout ce qui leur est commun, un abîme profond sépare les deux hommes : leur train de vie, leur conception du monde, l'attitude qu'ils prennent à l'égard de l'idée nationale.

Le poète bengali, né le 6 mai 1861, fils de Debendranâth Tagore (mentionné p. 289), passa toute son existence sur les sommets de l'humanité. Issu d'une vieille famille brahmane il grandit dans une maison dont les richesses spirituelles et temporelles s'unissaient en une belle harmonie. Déjà son père et son grand-père avaient essayé d'accommoder la pensée indienne à celle de l'Occident et lui-même dès sa jeunesse reçut de fortes impulsions de l'éducation européenne. A l'encontre de l'ancienne conception philosophique hindoue qui recommande de fuir par l'ascétisme le vain circuit de l'existence pleine de douleur, il proclame une collaboration

active au mouvement cosmique gouverné par Dieu. Il voit dans la liaison et l'interpénétration réciproque des civilisations de l'Orient et de l'Occident la possibilité d'une nouvelle ascension de l'humanité.

Gândhî est un personnage d'une autre trempe. Né le 2 octobre 1869, fils d'un ministre d'un petit État du Kâthiâvâr (sur la côte indienne de l'Ouest), originaire de la caste des vaishyas, après avoir terminé ses études dans sa patrie, il alla à Londres afin d'y passer son examen de droit. Ensuite, il exerça avec succès comme avocat à Bombay et, plus tard, se rendit en Afrique du Sud pour se consacrer exclusivement à la défense des droits des coolies hindous livrés à une exploitation éhontée au Transvaal et à Natal. Puis il retourna dans l'Inde et après la mort de Bâl Gangâdhar Tilak devint le chef indiscutable des nationalistes extrêmes. Avec la plus grande intrépidité il a combattu pendant toute sa vie pour la cause de son choix ; même les peines de réclusion ne purent pas le détourner de la voie reconnue comme juste. Le petit homme grêle et pâle a déployé dans toute son activité une énergie inflexible qui contraste singulièrement avec son corps faible et infirme. Dès sa jeunesse il était d'une sévérité excessive envers soi-même : quoiqu'il fût fils de parents aisés, il fit le vœu de pauvreté et de chasteté ; son vêtement ne se compose que d'une chemise blanche et une dhoti blanche ; sa nourriture journalière consiste en eau, un peu de riz et de pain. Si son train de vie ressemble à celui des ascètes, qui sont la plus forte expression visible de l'esprit religieux indien, sa mentalité est d'un caractère entièrement ascétique. Quoique pendant son séjour à l'étranger, il se soit assimilé l'instruction européenne, il demeure un adversaire convaincu de l'Occident et considère l'ancienne civilisation hindoue comme lui étant de loin supérieure.

L'Inde doit, dit-il, se débarrasser de la « mâyâ », force illusoire, de l'Europe, pour faire épanouir de nouveau la puissance spirituelle du passé. Toutefois, l'affranchissement de la domination perniciose de l'Occident ne doit pas s'effectuer par des moyens violents, mais uniquement par le « satyâgraha », par la « compréhension de la vérité », par la force de l'âme.

Son principe est « Ahimsâ paramo dharmah » (la suprême loi est la non-violence), le même que celui des jainas, dont, pieux adorateur de Vishnu, il a reçu beaucoup d'impulsions ; profondément influencé par Tolstoï il enseigne qu'il ne faut pas s'opposer au mal. A l'instar de l'individu qui, selon l'idée hindoue, obtient la délivrance des tourments de cette vie douloureuse uniquement par l'ascèse, par l'abstention de toute activité provocatrice du péché, de même le peuple hindou ne peut conquérir sa libération de l'emprise étrangère que par « asahayoga », par une non-participation consciente à tout ce qui se trouve en rapport avec le gouvernement anglo-indien. C'est pourquoi Gândhî exige de tous ses partisans un boycott rigoureux de toutes les autorités et institutions britanniques, des écoles et des marchandises européennes.

Néanmoins le mouvement de « non-coopération » inauguré par lui s'est montré inapplicable ; l'organisation et les moyens matériels ont manqué aux nationalistes pour réaliser le plan de leur chef. Si le prestige de Gândhî comme politicien en subit une atteinte, il reste comme éducateur du peuple d'une grandeur incontestée. L'austérité de ses mœurs et la pureté de son sentiment sont reconnues même de ses adversaires. Les masses l'honorent comme « mahâtma » (saint) et le grand prestige moral dont il jouit lui permet de lutter avec succès contre les abus sociaux, comme le traitement humiliant des « intouchables », et d'intervenir en faveur de l'adoucissement du régime des castes.

L'Inde se trouve en ce moment dans une période de transition. La lutte avec les idées de l'Occident est en pleine marche et gagne en acuité d'une année à l'autre. Il est prématuré de prédire quelles formes prendra un jour la vie religieuse des Hindous sous l'influence des idées nouvelles. Cependant, si l'on songe comment ce grand peuple a toujours conservé sa tradition ancienne, malgré tant de conquérants étrangers qui l'ont soumis et tant de civilisation étrangères qui ont trouvé accès auprès de lui, il convient de ne pas surestimer les influences extérieures ; l'Inde peut réaliser sa renaissance rien que par ses propres forces. Cette opinion fut déjà celle de Jean Frédéric Kleuker, un des premiers Alle-

mands qui se soient occupés des religions indiennes, puisqu'il écrivit dans son « Système religieux brahmanique » (Riga, 1797) p. 199 : « Ni les Européens qui voudraient convertir les païens, ni la Compagnie des Indes Orientales, ni les conquérants despotes n'élèveront jamais cette nation. Les efforts des premiers, même si leurs intentions sont honorables, se perdent comme des gouttes d'eau dans la mer ; nous savons que les seconds et les troisièmes ont d'autres buts. Il faudra une transformation autrement différente et la Providence en donnera tôt ou tard les impulsions nécessaires. »

NOTES

1. (P. 19) Pour ce qui suit consultez spécialement K. Th. PREUSS, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, 2^e édit. (Leipzig, 1923) ; F. GRAEBNER, *Das Weltbild der Primitiven* (Munich, 1924).
2. (P. 22) H. OLDENBERG, *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, p. 110.
3. (P. 24) Traduit en allemand sous le titre *Die Anfänge der Kultur*, par J. W. SPENGLER et F. POSKE (Leipzig, 1873).
4. (P. 25) TYLOR, *ouvrage cité ci-dessus*, I, p. 422.
5. (P. 26) *Id.*, p. 428.
6. (P. 28) Mahatma GANDHI, *Jung Indien* (Erlenbach-Zurich, 1924), p. 350.
7. (P. 30) Geo W. BRIGGS, *The Chamârs* (Calcutta, 1920), p. 147.
8. (P. 31) PREUSS, *ouvrage cité*, p. 41.
9. (P. 34) Sten KONOW, *Indien*, p. 37.
10. (P. 35) F. O. SCHRADER, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 3 (1924), p. 112 et *Bulletin School of Oriental Studies*, 8 (1936), p. 751 seq.
11. (P. 53) *Rigveda* 10, 85, 18.
12. (P. 53) *Rigveda* 10, 37, 9.
13. (P. 63) H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 457.
14. (P. 72) L. V. SCHROEDER, *Indiens Literatur und Kultur*, p. 146 et suiv.
15. (P. 78) *Taittiriya-Brâhmana* 1, 1, 3, 5.
16. (P. 83) OLDENBERG, *Buddhâ*, p. 49.
17. (P. 91) *Chândogya-Upanishad* 8, 1, 5 ; 8, 7, 1.
18. (P. 91) *Brihadâranyaka-Upanishad* 3, 9, 26.
19. (P. 92) *Chândogya-Upanishad* 6, 1, 5 et 6, 12.
20. (P. 92) *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 3, 21.
21. (P. 94) *Chândogya-Upanishad* 8, 2, 10.
22. (P. 94) *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 4, 6 et suiv.
23. (P. 96) *Katha-Upanishad*, II, 12, 18, 20, 23 ; V, 12, 13.
24. (P. 102) *Dighanikâya*, II, 20.
25. (P. 128) *Mahâbhârata*, XII, 341, 74. Le passage suivant est tiré de *Madhvas Philosophie des Vishnuglaubens* par v. GLASENAPP, p. 35.
26. (P. 131) AVALON, *Principles of Tantra*, I, p. LXIV.
27. (P. 134) Sir John WOODROFFE, *Shakti and Shâkta*, 2^e édition (Madras, 1920), p. 104.
28. (P. 135) Braja Mal MUKHERJI, *The Vedas and the Tantras* par WOODROFFE, I. c., p. 440 et suiv. ; R. Shama SHASTRI, *Indian Antiquary*, 35, p. 262 et suiv.
29. (P. 166) *Mahāvagga*, I, 6.
30. (P. 181) VASUBANDHU, *Abhidharmakosha*, III, 15.
31. (P. 184) H. BECKH, *Buddhismus*, II, S. 45.
32. (P. 193) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 6, p. 685.
33. (P. 209) TARANATHA, *Geschichte des Buddhismus in Indien*, traduit par F. A. v. SCHIEFNER (Saint-Petersbourg, 1869), p. 191 et suiv.
34. (P. 209) *Id.*, p. 233.
35. (P. 211) *Dighanikâya*, XI.

36. (P. 214) M. WINTERNITZ, *Geschichte der Indischen Litteratur*, II, p. 240.
37. (P. 217) *Dharmasangraha* (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, I, Part 5), § 4.
38. (P. 217) H. H. WILSON, *Works* (London, 1862), II, 12.
39. (P. 222) G. BÜHLER, *Report of a Tour in Search of Sanscrit MSS. made in Kashmir* (Extra Number of YBBRAS 1877, p. 41).
40. (P. 241) R. FISCHER, *Leben und Lehre des Buddha* (1906), p. 123.
41. (P. 252) *Shlokaśruti*, I, 1, 2.
42. (P. 267) Madhusūdana SARASVATI, *Prasthāna-bheda*, la fin.
43. (P. 272) *Hṛmcaritmānas*, III, Chand. 28. Traduction d'après O. v. GLASENAPP, *Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden*, p. 110.
44. (P. 273) O. v. GLASENAPP, *Indische Gedichte*, p. 105.
45. (P. 275) H. v. GLASENAPP donna un exposé détaillé du système dans son article sur le « Kashmir Shaivism » (Srinagar, 1914), par J. C. Chatterji's dans *Neue Orient*, 5, p. 147 et suiv.
46. (P. 276) UTPALA, *Shivastotravalī*, 5, 15 ; 4, 25. Traduction d'après O. v. GLASENAPP, *Indische Gedichte*, p. 65 et suiv.
47. (P. 278) O. v. GLASENAPP, *Indische Gedichte*, p. 115.
48. (P. 280) Graf F. A. von NOER, *Kaiser Akbar* (Leiden, 1885), II, p. 6 et suiv.
49. (P. 283) *Census of India*, 1911, I, p. 118.
50. (P. 285) Les trois strophes dans la reproduction de O. v. GLASENAPP, *Indische Gedichte*, p. 98 et suiv.

BIBLIOGRAPHIE

Cet index contient les titres des ouvrages utilisés ainsi qu'une série d'autres recommandés pour des études plus approfondies. Pour s'adapter aux besoins du lecteur français, on a porté plus d'attention aux ouvrages en langue française que ce n'était fait dans l'édition allemande. Parmi les traductions, sont citées en premier lieu celles des langues indiennes en français.

GÉNÉRALITÉS

P. MASSON-OURSSEL, *Bibliographie sommaire de l'Indianisme, Isis*, n° 8 (vol. III, 2), Bruxelles, 1920. — H. v. GLASENAPP, *Indien* (Volk und Kultur, Länder und Städte), Munich, 1925 ; — *Britisch-Indien und Ceylon*, Berlin, 1929 (mit W. GEIGER, B. D. JAIN, F. ROSEN, H. W. SCHOMERUS) ; — *Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Potsdam, 1926-29 (*Handbuch der Literatur-Wissenschaft*). — G. COURTILLIER, *Les anciennes civilisations de l'Inde*, Paris, 1930. — P. MASSON-OURSSEL, H. DE WILLMAN-GRABOWSKA, Ph. STEIN, *L'Inde antique et la Civilisation indienne*, Paris, 1933. — R. GROUSSET, *Histoire de l'Extrême-Orient*, Paris, 1929. — V. HENRY, *Les Littératures de l'Inde*, Paris, 1904. — M. WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Literatur*, 3 tomes, Leipzig, 1909-1922.

MÉLANGES

A. BARTH, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1879, réimprimé dans *Œuvres* vol. I, Paris, 1914. — J. N. FARQUHAR, *An Outline of the Religions Literature of India*, Oxford, 1920. — Sir Charles ELIOT, *Hinduism and Buddhism*, 3 tomes, Londres, 1921. — P. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* : I, *Brahmanisme*, II, *Bouddhisme*, Paris, 1906 et 1923. — H. v. GLASENAPP, *Heilige Stätten Indiens*, Munich, 1928 ; — *Von Buddha zu Gandhi*, Tübingen, 1934. — H. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn, 1923. — W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920. — P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3 tomes, Leipzig, 1894 ff. — R. GROUSSET, *Histoire de la philosophie orientale*, Paris, 1923 ; — *Les philosophies indiennes*, Paris, 1931. — O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, Munich 1925. — P. MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923. — S. N. DASGUPTA, *A history of Indian Philosophy*, vol. I seq., Cambridge, 1922.

Encyclopaedia of Religion and Ethics contient beaucoup d'articles sur les religions des Hindous. De nombreuses traductions anglaises des textes indiens se trouvent dans les *Sacred Books of the East*.

RELIGION DU VEDA

A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1878-1883. — A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, 3 tomes, Breslau, 1891 seq ; — petite édition, Breslau, 1912. — A. B. KEITH, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge Mass., (Ust.), 1925. — S. LÉVI, *La Théorie du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1896. — H. OLDENBERG (trad. V. HENRY), *La religion du Veda*, Paris, 1903 ; — *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, Göttingen, 1910 ; — *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915.

Traductions des textes choisis dans le *Veda* entier : K. F. GELDNER, *Vedismus und Brahmanismus*, dans BERTHOLET, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Tübingen. — Traductions complètes du *Rigveda* par H. GRASSMANN (Leipzig, 1876), A. LUDWIG (Prague, 1876), K. F. GELDNER (Göttingen, 1923). — La plus complète traduction des *Upanishads* est en allemand par P. DEUSSEN (Leipzig, 1897). — Traductions françaises d'*Upanishads* isolées par F. HEROLD (Paris, 1894), G. PAUTHIER (Paris, 1831), L. POLEY (Paris, 1835), P. REGNAUD (Paris, 1876), E. SENART (Paris, 1930).

BRAHMANISME ET HINDOUISME

M. MONIER-WILLIAMS, *Brahmanism and Hinduism*, Londres, 1891. — H. V. GLASENAPP, *Der Hinduismus*, Munich, 1922. — E. SENART, *Les castes dans l'Inde*, nouvelle éd., Paris, 1927. — L. S. S. O' MALLEY, *Indian Caste Customs*, Cambridge, 1932. — S. RADHAKRISHNAN, *L'hindouisme et la vie* (trad. P. MASSON-OURSSEL, Paris, 1930). — H. H. WILSON, *Essays and Lectures on the Religion of the Hindus*, Londres, 1862. — R. G. BHANDARKAR, *Vaishnavism, Shaivism and minor religious Systems*, Strasbourg, 1913. — V. S. GHATE, *Le Védânta. Étude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires*, Tours, 1918. — P. DEUSSEN, *Das System des Vedânta*, Leipzig, 1906. — P. JOHANN, S. J., *Vers le Christ par le Vedanta, I Gankara, II, Vallabha*, Louvain, 1933. — G. DAUDOT, *L'Ontologie du Vedanta*, Paris. — C. N. KRISHNASWAMY AIYAR, *Sri Sankaracharya*, Madras s. a. F. O. — SCHRADER, *Introduction to the Pāncarâtra*, Adyar, 1916. — R. OTTO, *Vishnu-Nârâyana*, Iéna, 1917. — H. V. GLASENAPP, *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn, 1923 ; — Die Lehre Vallabhâcâryas. *Zeitschrift für Indologie*, IX, 3, Leipzig, 1934. — S. CHAKRAVARTY, *Caitanya et sa théorie de l'amour divin*, Paris, 1933. — H. W. SCHOMERUS, *Der Çaiva-Siddhânta*, Leipzig, 1912. — S. S. SURYANARAYANA SASTRI, *The Sivadvaita of Srikantha*, Madras, 1930. — Sir John WOODROFFE, *Shakti and Shâkta*, Londres, 1922 ; — *The Garland of Letters*, Londres, 1922. — S. K. DAS, *Sakti or Divine Power*, Calcutta, 1934. — Y. HUSAIN, *L'Inde mystique au Moyen âge*, Paris, 1929. — L. R. KRISHNA, *Les Sikhs*, Paris, 1933. — J. N. FARQUHAR, *Modern Religious Movements in India*, New-York, 1915. — H. V. GLASENAPP, *Religiöse Reformbewegungen im heutigen Indien*, Leipzig, 1928.

Un choix des morceaux tirés des ouvrages hindouistes, en allemand :

F. O. SCHRADER, *Hinduismus* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, Bd. 14 Tübingen, 1930. Parmi les traductions françaises des textes hindouistes sont à noter : Fragments du *Mahābhārata* : H. FAUCHE (Paris, 1863-70), Ph. E. FOUCAUX (Paris, 1862) ; — *Harivamṣa* : S. A. LANGLOIS (Paris, 1834-35) ; — *Bhagavadgītā* : E. BURNOUR (Nancy, 1861), E. SENART (Paris, 1922) ; — *Rāmāyana* : A. ROUSSEL, Paris, 1903 seq ; — *Bhāgavata-Purāna* : E. BURNOUR, E. L. HAUVETTE-BESNAUT et P. A. ROUSSEL, Paris, 1840-1898 ; — *Les lois de Manou*, trad. STREHLY, Paris, 1893 ; — *L'Inde et son âme. Écrits des grands penseurs de l'Inde contemporaine*, Paris, 1928.

JAINISME

H. v. GLASENAPP, *Der Jainismus*, Berlin, 1925. — A. GUÉRINOT, *La religion djaïna*, Paris, 1926. — W. SCHUDRING, *Die Lehre der Jāinas*, Berlin, 1935.

BOUDDHISME

Bibliographie : H. L. HELDT, *Deutsche Bibliographie des Buddhismus*, Munich-Leipzig, 1916. — A. C. MARCH, *Buddhist-Bibliography*, Londres, 1935. Tandis que HELDT indique tous les ouvrages parus en allemand et MARCH ceux en anglais, la *Bibliographie bouddhique* (Paris, 1930 seq.) donne toutes les publications sur le bouddhisme depuis 1928.

MÉLANGES

H. HACKMANN, *Der Buddhismus*, Tübingen, 1906 ; — angl. *Buddhism as a religion*, Londres, 1910. — J. B. PRATT, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*, New-York, 1928. — H. v. GLASENAPP, *Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten*, Berlin, 1936.

BOUDDHISME INDIEN

E. BURNOUR, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844. — J. MINAYEFF, *Recherches sur le Bouddhisme* (trad., Paris, 1894). — H. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde* (trad. HUET), Paris, 1901 seq. — H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (trad. FOUCHER), 3^e éd., Paris, 1903. — F. W. RHYS DAVIDS, *Buddhism*, Londres, 1930. — A. ROUSSEL, *Le Bouddhisme primitif et le Bouddhisme contemporain*, 1911-1916. — R. PISCHEL, *Leben und Lehre des Buddha*, 4^e éd., Leipzig, 1926. — H. BECKH, *Buddhismus*, Leipzig, 1917. — J. PRZYLUCKI, *Le Bouddhisme*, Paris, 1932. — L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme, études et matériaux*, 1898 ; — *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1909 ; — *Nirvāṇa*, Paris, 1925 ; — *La morale bouddhique*, Paris, 1927 ; — *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Paris, 1930. — Th. SCHERBATSKY, *La théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs* (trad. MANZIARLY), Paris, 1926 ; — *The central conception of Buddhism and the meaning of the word « Dharma »*, Londres, 1923 ; — *The Con-*

ception of Buddhist Nirvāna, Leningrad, 1927. — O. ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924. — W. M. MAC GOVERN, *Introduction to Mahāyāna Buddhism*, Londres, 1922. — *Manual of Buddhist Philosophy*, Vol. I : *Cosmology*, Londres, 1923. — B. BHATTACHARYA, *Buddhist Esoterism*, Londres, 1932 ; — *Indian Buddhist Iconography*, Oxford, 1924. — A. FOUCHER, *Études sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900-05. — A. GETTY, *The Gods of Northern Buddhism*, Londres, 1928 et 1935.

Pour le bouddhisme en dehors de l'Inde, à part les ouvrages d'ELIOT, GLASENAPP, HACKMANN, PRATT, mentionnés ci-dessus, consultez les suivants :

V. GOLOUBEV, *Le temple de la Dent à Kandi*, Paris. — R. PLION, *Fêtes et cérémonies siamoises*, Paris, 1935. — A. LECLÈRE, *Bouddhisme au Cambodge*, Paris, 1899. — G. GROSLIER, *Angkor*, Paris, 1924. — R. GROSSET, *Sur les traces du Bouddha*, Paris, 1929. — L. WIEGER, *Bouddhisme chinois*, Ho-kien-fou, 1910-13. — F. E. A. KRAUSE, *Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens*, Munich, 1924. — R. FUJISHIMA, *Le Bouddhisme japonais*, Paris, 1889. — M. ANESAKI, *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, Paris, 1921. — E. STEINSILBER-OBERLIN, *Les sectes bouddhiques japonaises*, Paris, — Sir Ch. ELIOT, *Japanese Buddhism*, Londres, 1935. — W. GUNDERT, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart, 1935. — E. SCHLAGINTWEIT, *Le Bouddhisme au Tibet* (trad. MILLOUÉ), Paris, 1881. — L. A. WADDELL, *The Buddhism of Tibet*, Londres, 1895. — A. GRUNWEDEL, *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie* (trad. française), Leipzig, 1900. — A. DAVID-NEEL, *Initiations lamaïques*, Paris. — Traductions : P. GRIMBLAT, *7 Suttas Palis*, Paris, 1876. — *Dhammapada* (trad. F. HÜ), Paris, 1878. — *Milindapanha*, L. Finot trad. *Les questions de Milinda*, Paris, 1923. — *Lalitavistara* (trad. Ph. E. FOUCEAUX), Paris, 1884-1892. — *Avadānaçataka* (trad. L. FEER), Paris, 1891. — J. PRZYLUCKI, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1823. — VASUBANDHU, *Abhidharmakoça* (trad. LA VALLÉE POUSSIN), Paris-Louvain, 1923-31. — *Sandhinirmocana Sûtra* (trad. E. LAMOTTE), Paris, 1935. — *Saddharma-pundarika-sûtra : Le Lotus de la Bonne Loi* (trad. E. BURNOUF), Paris, 1852 et 2, 1925. — ARYADEVA, *Catuhçataka* (trad. P. L. VAIDYA), Paris, 1923. — *Asanga : Mahāyāna-Sûtrāṅkārā* (trad. S. LÉVI), Paris, 1911. — *Vijnaptimātratāsiddhi, la Siddhi de Hiuan-tsang* (trad. LA VALLÉE POUSSIN), Paris, 1928. — ÇĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra, la marche à la lumière* (trad. LA VALLÉE POUSSIN), Paris, 1890 ; (trad. L. FINOT), Paris, 1920. — *Les chants mystiques de KANHA et de SARABA* (trad. M. SHAHIDULLAH), Paris, 1928. — STAN. JULIEN, *Vie et voyages du pèlerin Hiouen Thsang*, Paris, 1853-58. — I-TSING, *Mémoire sur les religieux éminents* (trad. CHAVANNES), Paris, 1894. — E. CHAVANNES, *500 contes et apologues extraits du Tripitaka chinois*, Paris, 1910-11 et 1935 ; — *Contes et légendes du Bouddhisme chinois*, Paris, 1921. — *Bardo Thodol, le livre des morts tibétains* (trad. M. LA FUENTE), Paris, 1933.

TABLE DES GRAVURES

Pl. I. — a) L'image d'un dieu cornu (Shiva ?) sur un sceau trouvé à Mohenjo-daro. Le dieu est assis dans une attitude de yoga, entouré d'animaux (éléphant, tigre, rhinocéros, buffle, gazelles). Au-dessus de lui est une inscription, jusqu'à présent non déchiffrée. (D'après Sir John Marshall « Mohenjo Daro and the Indus Civilization » Londres, 1931). Vol. I, p. 52	32
b) L'image de l'épiphanie d'un dieu cornu dans un figuier (figuré seulement par deux branches) sur un sceau de Mohenjo-daro. Devant l'arbre se trouve un adorateur agenouillé; derrière celui-ci un animal à visage humain. Dans le champ au-dessous se trouvent sept figures humaines. (D'après Sir John Marshall, l. c. tableau XII, 18 comp. p. 63).....	32
Pl. II. — Des ustensiles du sacrifice védique (Musée ethnographique de l'État. Berlin).....	33
Pl. III. — L'adoration du linga. (Miniature du xvii/xviii s. en possession de Sir John Woodroffe).....	48
Pl. IV. — a) Shiva comme ascète demi-nu avec son taureau et ses serviteurs. (Peinture moderne sur mica, en possession de l'auteur)	49
b) Vishnu sous l'aspect de Krishna jouant de la flûte et dansant, entouré de femmes et de vaches (Peinture moderne, Tanjore)	49
Pl. V. — a) Brahmâ (Inde du Sud, Musée Guimet, Paris)	80
b) Un maître vishnouite avec des élèves (Konarak, Orissa, xiii ^e siècle, Londres. Victoria et Albert Museum, India Section)	80
Pl. VI. — a) Une procession de la déesse Kâlî (Peinture sur mica. Début du xix ^e s., en possession de l'auteur).....	81
b) Kâlî sur la place de l'incinération des cadavres (Musée ethnographique, Munich).....	81
Pl. VII. — a) Ganesha (Bénarès).....	96
b) Dans le temple de Durgâ à Bénarès (généralement appelé par les Européens Temple des Singes).....	96
Pl. VIII. — Les pèlerins se baignant à Bénarès.....	97
Pl. IX. — Gopura (le portail du temple) à Kumbakonam (Inde du Sud).....	128
Pl. X. — Le Temple d'Or des Sikhs à Amritsar.....	129
Pl. XI. — a) L'ascète vishnouite Tatada Svâmi (Photographie prise par l'auteur à Pushkar).....	144
b) Aranâtha, le 18 ^e tirthankara des jainas, reconnaissable par le symbole de nandyâvarta (Miniature shvetâmbara en possession de l'auteur).....	144
Pl. XII. — Un ascète faisant des exercices yogiques; l'attitude svastikâsana (D'après une photographie de Sir John Woodroffe).....	145
b) Un ascète faisant des exercices yogiques; l'attitude sinhâsana (D'après une photographie de Sir John Woodroffe).	145

Pl. XIII. — a) Yakshini (un génie féminin de Mathurā).....	176
b) Harinaigamaishi transporte l'embryon de Mahāvīra dans le sein de Trishalā. Selon la légende des shvetāmbaras, Mahāvīra à cause de son karma devait naître comme fils de la brahmane Devānandā. Cependant le dieu Indra trouva malséant que le futur tīrthakara ne vint pas au monde dans une famille noble. C'est pourquoi il ordonna au chef à tête d'antilope de ses troupes de retirer le fruit de la chair du sein de Devānandā et de le remettre à la femme Kshatriya Trishalā (Miniature du manuscrit « Jinacarita » au Musée Ethnographie de l'État à Berlin; comp. W. H. Hermann Baessler-Archiv IV, cahier 2, p. 47 et suiv.).....	176
Pl. XIV. — La ville sacrée des temples des jainas sur le mont Shatrunjaya près de Pālitānā (D'après Dr. E.-A. Nawrath, The Glories of Hindustan, Londres, Methuen).....	177
Pl. XV. — L'intérieur d'un temple des jainas-shvetāmbaras sur le mont Abu.....	192
Pl. XVI. — Le temple des jainas-digambaras à Shravana Belgola (Mysore).....	193
Pl. XVII. — a) Candrakīrti, moine digambara, l'un des peu nombreux ascètes nirgrantha qui, encore de notre temps, observa le vœu sévère de nudité.....	224
b) Chapiteau aux lions sur une colonne monolithe de l'empereur Ashoka. La colonne a été érigée là où eut lieu le premier prêche du Bouddha. C'est pourquoi chacun des quatre lions, adossés l'un à l'autre, a devant lui une « Roue de la doctrine »; l'abaque est orné par les figures d'un éléphant, d'un cheval, d'un taureau (seul visible sur la photographie) et d'un lion. Ce chapiteau date du III ^e s. av. J.-C. L'original se trouve au Musée de Sarnāth, près de Bénarès.....	224
Pl. XVIII. — a) La roue de la loi sur un trône comme symbole du Bouddha non représenté figurativement. A l'arrière-plan un adorateur. Relief de Mathurā, II ^e s. av. J.-C. (Victoria and Albert Museum, Londres).....	225
b) L'entrée d'un temple de cavernes à l'Ajantā (D'après Sri Mukul Chandra Dey « My Pilgrimage to Ajanta and Bagh »).....	225
Pl. XIX. — a) Bouddha entre des bodhisattvas. Inde du Nord-Ouest (Actuellement au Musée de Peshawar).....	240
b) Les statues de bouddha à la pagode Shwe Dagon, Rangoon, Birmanie.....	240
Pl. XX. — Procession à Ceylan.....	241
Pl. XXI. — Angkor Vat, Cambodge.....	272
Pl. XXII. — a) Une pagode à Socchow (Chine).....	273
b) Les temples Hōryūji à Nara, Japon.....	273
Pl. XXIII. — a) Le bodhisattva Avalokiteshvara (Tibet, XVI ^e s., maintenant à Victoria and Albert Museum, Londres).....	288
b) Kurukullā, la Tārā rouge. (Népal XVII ^e s. Victoria and Albert Museum, Londres).....	288
Pl. XXIV. — a) Un lama tibétain avec un moulin à prières (Darjeeling, région des Himalayas indiens).....	289
b) Prajñāpāramitā. « La perfection de la connaissance ». (Tjandi Singasari, Java, maintenant au Musée ethnographique de Rijks de Leyde).....	289
Le Bouddha Valrocana (Japon, maintenant au Musée de Leyde, Pays-Bas).....	couverture

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
INTRODUCTION.	11

PREMIÈRE PARTIE

LES RELIGIONS PRÉHISTORIQUES

I. LA RELIGION DES PRIMITIFS.	19
II. LES RACES ET LES LANGUES.	33
III. LA CIVILISATION ET LA RELIGION DANS L'INDE PRÉHISTORIQUE	39
1. Les Dravidiens	39
2. Les fouilles de Mohenjo-Daro et de Harappa.	40
3. La civilisation et la religion des Indo-Germains.	43

DEUXIÈME PARTIE

LA RELIGION DU VEDA

AVANT-PROPOS.	46
I. LA RELIGION DE LA PREMIÈRE ÉPOQUE VÉDIQUE.	50
1. L'ancienne civilisation védique	50
2. Le monde des dieux du Veda	51
3. Le culte	60
4. Le monde vivant et l'au-delà	65
II. LA RELIGION DES BRAHMANAS ET DES UPANISHADS.	69
1. L'ordre social.	69
2. Le mysticisme des sacrifices des brâhmanas.	74
3. Les upanishads	79
4. La doctrine de métempsycose	83
5. La doctrine du Brahma	89

TROISIÈME PARTIE

LES RELIGIONS DE LA PÉRIODE CLASSIQUE

AVANT-PROPOS.	97
I. LE BRAHMANISME	104
1. La tradition sacrée	104
2. Le panthéon	108
3. Le culte	116
4. L'image du monde	119
5. Les écoles et les sectes	122
6. Les tantras et le shaktisme	130
II. LE JAÏNISME	141
1. L'histoire.	141
2. La littérature.	144
3. La métaphysique et la doctrine du salut	145
4. La cosmographie et l'histoire du monde.	150
5. Le culte	156

III. LE BOUDDHISME	159
1. La vie du Bouddha	159
2. L'aperçu historique	167
3. La communauté et le culte	172
4. La doctrine de salut	177
5. La cosmographie et l'histoire du monde	186
6. Le Hinayāna	192
7. Le Mahāyāna	195
8. Le Vajrayāna	202
9. La mythologie	209
10. La disparition du bouddhisme dans l'Inde et sa survie dans l'hindouisme	218

QUATRIÈME PARTIE

LES RELIGIONS DE L'INDE EN ASIE DU SUD, CENTRALE ET ORIENTALE

AVANT-PROPOS	224
I. L'ASIE DU SUD	226
1. Ceylan	226
2. Birmanie	228
3. Siam	230
4. Cambodge	231
5. Campa	232
6. Annam	232
7. Indonésie	233
II. L'ASIE CENTRALE	234
1. Afghanistan	234
2. Turkestan	235
3. Tibet et Mongolie	236
III. L'ASIE ORIENTALE	241
1. Chine	241
2. Corée	245
3. Japon	246

CINQUIÈME PARTIE

L'HINDOUISME AUX TEMPS MODERNES

I. ORTHODOXES ET SECTAIRES	251
1. La contre-réforme brahmanique	251
2. L'hindouisme comme système social et religieux	260
3. Les sectes	267
a) Le vishnouisme	268
b) Le shivaïsme et le shaktisme	274
II. LES INFLUENCES ISLAMIQUES	278
III. LES INFLUENCES DE L'OCCIDENT	286
Notes	295
Bibliographie	297
Table des gravures	301



PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

EDWARD WESTERMARCK, Professeur de Sociologie à l'Université de Londres et à l'Académie d'Abo.

L'Origine et le Développement des idées morales

Edition française par ROBERT GODET.

In-8. Tome I 50 fr. In-8. Tome II 60 fr.

RAOUL ALLIER, Professeur honoraire de l'Université de Paris.

La Psychologie de la Conversion chez les Peuples non civilisés

Ouvrage couronné par l'Académie Française. 2 vol. in-8, ensemble 100 fr.

BRONISLAS MALINOWSKI, Docteur en philosophie, Docteur ès-sciences. Membre correspondant de l'Académie des sciences de Pologne, Professeur d'anthropologie à l'Université de Londres.

La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie

Description ethnographique des démarches amoureuses,
du mariage et de la vie de famille des indigènes des îles Trobriand
(Nouvelle Guinée Britannique)

Préface de M. HAVELOCK ELLIS. Traduit de l'anglais par le Dr S. JANKÉLEVITCH.
In-8 avec 88 photographies et 5 croquis dans le texte 60 fr.

P. DESCAMPS, Membre associé de l'Institut international de sociologie, Collaborateur de la Revue de l'Institut de sociologie de Bruxelles.

Etat social des Peuples sauvages

Préface de PAUL RIVET, professeur d'anthropologie au Muséum d'histoire naturelle, secrétaire général de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Paris.
In-8 avec 23 gravures hors texte 30 fr.

MAURICE R. DAVIE, Professeur de sociologie à l'Université de Yale.

La Guerre dans les Sociétés Primitives

Son rôle et son évolution

In-8 25 fr.

ERNEST JONES, Président de la Société psychanalytique de Londres, ancien professeur à l'Université de Toronto (Canada).

Traité théorique et pratique de psychanalyse

Traduit de l'anglais par le Dr S. JANKÉLEVITCH.

In-8 60 fr.

GEORGES DWELSHAUVERS, Professeur à l'Institut catholique de Paris et au Collège Stanislas, Ancien directeur du laboratoire de Psychologie de Barcelone.

Traité de Psychologie

In-8 40 fr.

ERWIN ROHDE.

Psyché

Le Culte de l'Âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité

Edition française par AUGUSTE REYMOND. In-8 90 fr.

J.-A. THOMSON, Professeur d'histoire naturelle à l'Université d'Aberdeen.

L'Hérédité

Traduit d'après la 5^e édition anglaise, par H. DE VARIGNY, Dr ès-sciences naturelles, Membre de la Société de biologie. In-8 avec 26 figures . 50 fr.

ISAIAH BOWMAN, Directeur de l'"American Geographical Society".

Le Monde Nouveau

Tableau de géographie universelle, économique et politique

Adapté de l'anglais et mis au courant des derniers événements internationaux par JEAN BRUNIES, professeur au Collège de France, Membre de l'Institut, avec la collaboration de HENRI et ANNETTE COLLIN-DELAUVAUD.

In-8 raisin avec 190 cartes 90 fr.



Cal-
10/4/78

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY,
NEW DELHI
Issue Record.

Catalogue No.
294.09/Gla-6073

Author—
Glaseenapp, H. Von.

Title—Brahma et Bouddha.

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.